

**SELMECZI JÓZSEF**

**A FILOZÓFIAI ÉS A POLITIKAI  
PLURALIZMUS KELETKEZÉSE**

**BUDAPEST  
1992**

|                                                                                                                          |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| I. ESZMEI TÖRTÉNETI ELŐZMENYEK                                                                                           | 2-38    |
| 1. Az antik tradíció. Plátón a "vélemény" és a "tudás" különbségéről.<br>Arisztotelesz igazság-elmélete. Az egy és a sok | 3       |
| 2. Újkori adalékok. A "duplex veritas".<br>Leibniz monasz-elmélete                                                       | 21      |
| II. WILLIAM JAMES /1842-1910/                                                                                            | 39-111  |
| 3. James filozófiájának pszichologizmusa                                                                                 | 40      |
| 4. Az egy és a sok James filozófiájában                                                                                  | 59      |
| 5. James a valóság és az igazság viszonyáról                                                                             | 72      |
| 6. James antimilitarizmusa.<br>A tudomány és a vallás.                                                                   | 91      |
| III. HAROLD JOSEPH LASKI /1893-1950/                                                                                     | 112-194 |
| 7. Laski politikai pluralizmusa                                                                                          | 113     |
| 8. Laski az államszuverenitásról                                                                                         | 130     |
| 9. Laski a szakszervezetekről<br>és a jövő társadalmáról                                                                 | 148     |
| 10. Laski evolúciója<br>a pluralizmustól a kollektívizmusig?                                                             | 166     |

# 1. AZ ANTIK TRADÍCIÓ. PLÁTÓN A "VÉLEMÉNY" ÉS A "TUDÁS" KÜLÖNBESÉGÉRŐL

## ARISZTOTELESZ IGAZSÁG-ELMÉLETE. AZ EGY ÉS A SOK.

### BEVEZETÉS

A pluralizmus genezisének a felvetése már magában foglalja, hogy nem valami örök, hanem töfténelmi kategóriával van dolgunk, amely keletkezik, fejlődik és bizonyos ponton feleslegessé válik és megszűnik /legalábbis egy konkrétan körülhatárolt és adott értelmezésben/. Erre vonatkozóan egyaránt hivatkozhatunk mind a liberalizmus, mind a szocializmus képviselőinek hasonló állásfoglalására. Kezdjük a liberális J.S.Mill pozíciójának ismertetésével a politika területén: "A politikában szinte közhely - írta 1859-ben - hogy az egészséges politikai élethez szükséges egy olyan part, amely a rendet és a stabilitást, továbbá egy olyan párt, amely a haladást és a reformot képviseli s mindaddig /alá húzas tolem -S.J./, amíg csak az egyik vagy a másik annyira ki nem tágitja szellemi horizontját, hogy egymaga valjék a rend és egyben a haladás partjává is, ismerve és elkülönítve egymástól azt, amit meg kell tartani s azt, amit el kell söpörni az utból" /"A szabadságról"/ Mint látjuk, J.S.Mill elérkezik a csoport-relativizmustól a totalitás dialektikájához vezető határra s így nemcsak a pluralizmust, de bizonyos értelemben a monizmust is el kell fogadnia.

Ami pedig a szocializmus pozícióját illeti, hadd idézzuk Diener-Dénes Józsefet, aki különbséget tesz a XVIII. századi gondolat-szabadság és a modern természettudományból eredő szabad gondolat között. Az előzőről így ír: "A gondolat-szabadság - szerintük - azt jelenti, hogy mindenki úgy gondolkozhat, amint neki tetszik és azt gondolhassa, amit akar. A türelmesség elve azonban - értelmezésük szerint - feltételezi, hogy mindenkinek az ellenvéleményét, barminő legyen is az, tölteni kell. Ehhez a gondolat-szabadsághoz és türelmességhez, amelyek éppen csak az elbutítási folyamatnak nyitnak szabad utat, a szabadgondoltnak semmi köze sincsen, sőt azokkal merav ellentétben áll" - írja 1905-ben a szabadgondolkodók második kongresszusa után /ez Párizsban zajlott le 5000 résztvevővel s fő témái az állam és az egyház elválasztása, illetve az iskola teljes világiasítása volt/. "A szabadgondolkodás hívei világkongresszusának jelentősége korántsem merül ki a butítási törekvések ellen folytatott harcokban, amelyeket éppen úgy kell folytatni a protestáns mukkerség /álszentség/, a zsidó zelotizmus /vakbuzgóság/, az orthodox és iszlám fanatizmus, mint a katolikus klerikalizmus törekvése ellenében. Ennél talán sokkal nagyobb jelentősége rejlik abban, hogy olyan semleges területet teremt, ahol a szabad, előítéletektől mentes gondolkodás minden híve találkozhatik és egyesülhet közös célok elérésé-

re, tekintet nélkül egyéb politikai és szocialis felfogására és politikai partállására." Diener-Dénes József szabadgondolkodói állásfoglalása világos és egyértelmű: "Egy természettudósnak sem fog eszébe jutni, hogy valamely vallási dogmából, vagy bibliai mondatból, vagy más előre meg rögzített vélekedésből kiindulva oldja meg a biológia vagy mechanika, avagy a természettudomány más ágának egyik-másik rejtélyét. Ha mégis valahol egy bizonyos feltevessel dolgozik, az legfeljebb csak segédeszköz, hogy könnyebben jusson az igazság közelébe, de könyörtelenül el is ejti, minthelyt a már megállapítható tényeknek csak egyike is ennek a feltevésnek, az úgynevezett: hipotézisnek ellentmond. Hiszen Jézus Társaságának tagjai, a jezsuita atyák is, akik jobbára igen okos emberek lévén, az utolsó időkben sokat foglalkoztak biológiával, szintén ezt a kutatási módszert követik és csak utólag kísérlik meg a modern kutatás eredményeit a katolikus vallás tanaival összhangba hozni. Így tehát a 'szabad gondolat' nem jelent egyebet, mint az előítéletmentes, feltevésektől nem függő gondolkodást és a szabad gondolat küzdelme az a törekvés, amely minden téren érvényt akar szerezni az előítéletmentes gondolkodásnak."

Ez az általános, mondhatni egyetemes módszertani pozíció konkrét alkalmazást nyer az egyes területeken s így kerül előtérbe a politika is. "Különös fontossággal bír ez a politika területén. Egyesek azt mondják, hogy az új választási jog veszélyeztetni fogja a magyarság szupremációját, viszont mások féltik a parlament méltóságát, egy rész pedig aggodalomban van, hogy eddig birtokolt hatalmát elveszti és így tovább... - sorolja az 1905-ös véleményeket. - Márpedig nem előre meg lakotott véleményekkel, hanem egyedül a tények vezetése nyomán, tehát induktív módon lehet megállapítani, hogy az általános, titkos és egyenlő választói jog nekünk Magyarországon az igazság s ennek folytan kikerülhetetlen szükségesség. Az induktív módszer az egyetlen, amely a választói jog ellen üres szócsépléssel folyó küzdelemben az igazság megtalálásához vezet. A modern természettudomány után a társadalomtudomány eléggé világos bizonyítékot hozott, hogy az általános, titkos, egyenlő választói jog természetszerű következménye a modern gazdasági fejlődés folyamatának és egyben éppenannyira szükséges előfeltétele a további gazdasági fejlődésnek." /A MUNKA SZEMLEJE, 1905 nov. 15., 1-2. old./ Konkrétan itt szó van az áruterelés, a piacgazdaság, egyszóval a kapitalizmus gazdaságának olyan törvényszerűségéről, amelyet az ekvivalencia terminussal fejezhetünk ki, továbbá arról, hogy ezzel az alappal oksági összefüggésben van - mintegy induktív kutatás eredményeként is következik - az egyenlő választói jog politikai ténye és követelménye. Vagyis ez utóbbit Diener-Dénes József nem valamilyen "véleményként" stb. fixálja, hanem tudományos igazságként.

Az elfogultságmentes, egy igazságra törekvés módszertani pozíció-

ját Dienne-Dénes József itt éppen a politika területére alkalmazza, amely a relativista szubjektívizmus által talán a leginkább kikezdett és veszélyeztetett diszciplína. Törekvése megcáfolni azt a vélekedést, mintha minden csoportelmélet - függetlenül annak konkrét tartalmától és módszerétől - már eleve kizárná az objektív igazság elismerését és követését.

A "VÉLEMÉNY" ÉS A "TUDÁS" A pluralizmus genezise témában mind törté-  
PLÁTONI MEGKÜLÖNBÖZTETÉSE netileg, mind logikailag kiemelhető a filo-  
zófiai és a politikai vonatkozás. Az előbbi  
altémái /az egyes és az általános stb./ az ontologia, illetve /a "dup-  
lex veritas" és a "sok igazság" stb./ a gnoszológia területén merülnek  
fel, míg ez utóbbi altémái az államtanban /a hatalmi ágak megosztása  
stb/ és a társadalmi szervezetekről szóló tanításban /a többpárt-rendszer  
s a vele összefüggő választási stb. koncepció/ kapnak helyet. Mint ismer-  
etes, ezek jelentős részben ujkori témák, amelyeknek azonban megvannak  
az eszmétörténeti előzményeik.

Ez utóbbi értelemben vegyük először az antikvitás korában  
a gnoszológia területét, nevezetesen Plátónnak a "véleményt" és a  
"tudást" elkülönítő pozícióját. Ez mai terminológiát használva kife-  
jezetten gnoszológiai tematika, de nala ennek tárgyalása kettős. Elő-  
ször is pszichológiai-ontológiai, mivel összekapcsolja a képességek  
pszichológiai problémáját a külső-tárgyi világ szerkezetének kérdésével.  
De halljuk őt magát: "Azokat, akik csak hangokat, szép színeket és más  
effélet szeretnek és szemlélnek, magának a szépnek azonban még a léte-  
zését sem hajlandók elismerni, azokat inkább filodoxusoknak /vélemény-  
szeretőknek/ nevezzük; azokat pedig akik mindenben magát a létezőt ked-  
velik, azokat filozófusoknak /bölcseességszeretőknek/ nem pedig filodoxu-  
soknak kell neveznünk." /II.384/

Mint látjuk, eme két képesség kiemelése ráépül a létező külön-  
böző strukturáira. Pontosabban szólva, itt a kiindulópont a szembeállít-  
ás, hogy a tudás a létezőre, míg a nem-tudás a nem-létezőre vonatkozik.  
"Aki ismer, az - ugyebár - mindig valamit ismer, hogyan is lehetne a nem  
létezőt megismerni. Mármint tehát az ismeretet a létezőre vonatkoztat-  
tuk, a nem ismerést pedig szükségképpen a nem létezőre; ami tehát közép-  
re esik - folytatja Plátón s tulajdonképpen itt merül fel a "tudás" és  
a "vélemény" megkülönböztetése - arra olyat kell keresnünk, ami a nem  
tudás és a tudás között van, ha ugyan van ilyen."II.374/

Pontos az is, ahogyan Plátón a képességet vagy képességeket  
meghatározza: "Azt fogjuk mondani, hogy a képesség a létező dolgok egy  
neme, amelynek segítségével nemcsak mi vagyunk képesek arra, amire ké-  
pesek vagyunk, hanem minden más is, ami valamire képes: például a látást

és a hallást képességnek nevezem." Egy másik definíciója: "Én úgy látom, hogy a képességnek sem színe, sem alakja, sem olyanféle tulajdonságai, mint sok más dolognak, nincsenek, amelyek alapján egyes dolgokról magamban megállapítom, hogy mások, mint a többiek; a képességnél csak arra lehetek tekintettel, amire vonatkozik s amit létrehoz, s csak ennek alapján tudom megnevezni az egyes képességeket, s így az egyazon dologra vonatkozó s az egyazon dolgot létrehozó képességet egynek veszem, a más dologra vonatkozó és más létrehozó képességet pedig másnak."  
/II. 375, 376/

A "tudás" és a "vélemény" pszichológiai, pontosabban gnoszeológiai elkülönítését Plátón tehát ontológiai alapra helyezi, a létezés eltérő strukturáira. "A tudás más, mint a vélemény. Vagyis természet szerint mindegyik másra vonatkozik, mert másra képes. Éspedig a tudás a létezőre, vagyis annak a megismerésére, hogy a létező milyen? A vélemény pedig - így mondhatnánk - csak vélekedés." /II. 377/

Ez az utolsó mondat nem valami meggyőző, nem is tudni, hogy minek véljük: szinonimának vagy tautológiának. Érthető, hogy Plátón e kérdést tovább feszegeti és boncolja. "A nem létezővel szükségképpen a nem tudást, a létezővel pedig a tudást hoztuk kapcsolatba. Szóval sem a létezőről, sem a nem létezőről nem szoktunk vélekedni. Más szóval: a vélemény sem nem nem-tudás, sem nem tudás. Akkor talán e kettőn kívül van, azaz túllépi a tudást világosságával, illetve a nem tudást homályosságával. Azt mondjuk, hogy ha olyasmivel találkozunk; ami egyaránt létező is, meg nem létező is, ez a szintiszta létező és az egyáltalán nem létező közt foglal majd helyet, s erre sem a tudás, sem a nem tudás nem vonatkozik, hanem csak az, ami a nem tudás és a tudás közt van. Fel kell tehát fedeznünk azt, ami mindkettőben - a létezésben és a nem létezésben - egyaránt részesül, s amiről helyesen nem állíthatjuk, hogy bármelyikkel is - a maga tisztaságában - azonos volna; ezt aztán, ha megjelenik, joggal mondhatjuk véleményezhetőnek, mert így a szélső fogalmakkal szélsőket, a középsőkkel pedig középsőket kapcsolunk össze."  
/II. 380, 381/

Plátón elemzése tehát meglehetősen elvont s ezt némileg kiegészíti illusztrációja: "A nagy tömegnek a szépről és más fogalmakról alkotott sok-sok nézete valahol a nem létező és a tisztán létező közt imbolyog s a középen bolyongó fogalmat a középen elhelyezkedő képesség ragadhatja meg. Aki tehát sokféle szépet szemlél, de magát a szépet nem látja, s más sem tud követni, aki őt erre irányítaná; s aki sokféle igazságos dolgot szemlél, de magát az igazságot nem látja, és így tovább, arról azt kell mondanunk, hogy minderről csak vélekedik, de arról, amiről vélekedik, valójában nincs tudása. S mit mondunk majd azokról, akik magukat az örökké változatlanul létező egyes fogalmakat szemlélik?

Nem azt-e, hogy ismerik őket s nemcsak vélekednek róluk? S nem mondjuk e majd azt is, hogy émezek azt kedvelik és azt szeretik, amire a megismerés vonatkozik, amázok pedig azt, amire a vélemény? Vagy talán nem emlekszünk már ra, mikor megállapítottuk róluk, hogy ők csak hangokat, szép színeket s más effélet szeretnek és szemlélnek, magának a szepnek azonban még a létezését sem hajlandók elismerni?" /II.383,384/

Ugy hiszem, hogy ezek a platonai elemzések és magyarázatok közelebb visznek bennünket a probléma megértéséhez. Emellett "közép" kategóriánál, továbbá az ugynevezett kétszeres dolgokat, amelyek nem kevésbé látszanak félnek, mint kétszeresnek. Végül demonstrálja kifejtését azon kétértelmű tréfiákkal, amelyeket vendégségben szokás elmondani vagy bizonyos találós kérdésekkel. Ez utóbbi között szerepel a következő: "Mi az: egy férfiú, ki mégse férfiú, nem látva olyat, mi nem madár s madár - amely egy fára ült, de mégse fára ült -, s nem dobva dobja meg egy kővel, amely nem az." A megoldás: egy eunuch a sötétségben egy nádszálon ülő dénevert, amelyet a homályban alig lát, megdob egy horzsakővel. Enhez fűzi hozzá Pláton kommentárját: "Ezek a fenti fogalmak és éppen olyan kétértelműek, mert egyikükről sem lehet határozottan állítani, sem hogy vannak, sem hogy nincsenek, sem hogy mindkét határozmány, vagy hogy egyik sem illik rájuk."/II.382/

Mármost ha a jelenkori filozófia is különbséget lat a valóság felszíni, egyszeri vagy véletlenszerű rétege, illetve annak ismétlődő, mélyebb, lényegi szintjei és rétegei között /amint ezt megteszi pl. Szabó András György az egyetemes összefüggéseket taglaló tanulmányában/, akkor ezzel tulajdonképpen maga is a fenti platonai kezdeményezés szerint ontológiai indokolással próbálja bizonyítani a "vélemény" és a "tudás" gnoszeológiai különbségét /amit "vélemény" és "igazság" különbségének fogalmaz/

Tegyük mindjárt hozzá, hogy az említett jelenkori felfogás konkrét formájában természetesen el is tér a platonitól s csak annyiban azonos vele, hogy mindkettő ontológiai megalapozást keres - bár az ontológiai bázis itt a jelenség és a lényeg differenciája, míg Plátonnál végső soron a viszony-kategoriák sajátosságára, mint "közép"-re épül a tudástól eltérően kiemelt "vélemény".

AZ EMPIRIKUS-ÉRZÉKI A SOKFÉLELÉSÉ ÉS VÁLTOZÁS,  
MIG A LOGIKAI-RACIONÁLIS AZ EGYSÉG ÉS ÖRÖK SZFÉRAI?

Pláton ontológiai megalapozásának az a további problémája,

hogy nem oldja meg, sőt tulajdonképpen fel sem veti az igazság és a hamisság megkülönböztetését, illetve szembesíltését, mivel mind a "tudás", mind a "vélemény" megfelel vagyis adekvát tárgyának: az előbbi a létezésnek, ez utóbbi pedig a létezés és a nem-létezés között fekvő

"közép"-nek.

Van azonban Plátónnál egy másik hangsúly a "vélemény" és a "tudás" megkülönböztetésének kiépítésekor. Még hozzá így már nem a külső - végülis az ontológiai vagy a tárgyi világ strukturájában meglévő különbségre való utalás ez külső az említett kategóriákhoz képest - hanem a speciálisan gnoszeológiai kategóriák, mint amilyenek a "vélemény" és a "tudás", maguk kerülnek elemzésre. Mire gondolunk? A megismerés empirikus és racionális strukturáinak a megkülönböztetésére. 'De ismét halljuk magat Plátont: "E tárgyakat - pl. embereket, lovakat, ruhákkal és más. ilyenekkel együtt - megtapinthatod, láthatod, vagy többi érzékeiddel is észreveheted, ellenben azokat, melyek mindig egyformáknak mutatkoznak, nem lehet másképp felfognod, mint elméd gondolkodásával, mert minden alaktalan, láthatatlan." /I.1058/ Ennek kiegészítése az örök és változatlan mibenlétét firtató szónoki kérdés: "Nemde ami mindig ugyanaz és ugyanilyen marad, az minden valószínűség szerint nem összetett, ami pedig hol ilyen, hol olyan és soha nem ugyanaz, az összetett dolog?"

Tekintsünk most el attól a szociológiai vonatkozástól, hogy Platon arisztokratizmusa folytán a racionálist a filozófussal, míg az érzéki-empirikust és emocionálist a közönséges halandóval vagy a tömeggel hozza kapcsolatba, maradjunk még a gnoszeológia területén belül. "A tudásra törekvők belátják - írja Plátón - hogy a bölcselkedés a lelket egyrészt olyan állapotban leli, hogy teljesen a testhez van kötve és tapadva, s mint valami börtönfalon át, úgy kell a testen át szemlélnie az igazságot, s önmaga által mit sem szemlélhet, s hogy éppen ezért a legnagyobb tudatlanságban fetreng, s másrészt, hogy a bölcselkedés e börtön erősségét is jól ismeri, mert hiszen az érzéki vágyakon alapul, úgyhogy a fogoly maga leginkább közreműködik a saját lebilincselésén, -mondom, a tudásra törekvők belátják, hogy a bölcselkedés ilyen állapotban lelvén a lelket, csendesen bátorítja s feloldani igyekszik, mert bebizonyítja neki, hogy a szemmel, füllel és más érzékkel való tapasztalás tele van csalódással; ráveszi, hogy amennyiben okvetlenül rájuk nem szorul, ne használja ezeket az érzékeket; biztatja, hogy szedje össze maga-magát és szálljon magába, s ne higgyen semminek, csak saját magának s annak a magában véve valónak /kiemelés tőlem -S.J./, amit sajátmaga által ismer meg: ne tartson semmit igaznak, amit máson keresztül szemlél, s ami más körülmények közt másképpen mutatkozik: minden ilyesmi tapintható és látható, amit pedig maga a lélek szemlél, az csak gondolható és láthatatlan." /I.1064-1065/

Sem testi mivoltunktól, sem érzékszerveinktől, természetesen, teljesen nem tudunk megszabadulni - s pozitív oldalról megfogva:

ezek létezésével és eszközével történik a megismerés - amiként a kül-

ső, tárgyi válág "testiségétől" sem /pozitív oldalról fogalmazva ismet: éppenséggel a megismerés eme tárgyra-irányultsága útján érhető el az objektív igazság/. Mindez tukrozódik Pláton előadásában is: "Honnan vettük az egyenlő ismeretét? - teszi fel a kérdést - Nemde onnan, amiről éppen beszéltünk, hogy láttunk egyenlő fadarabokat, kővéket s más tárgyakat. Így szereztünk róla ismeretet, pedig ézeztől a tárgyaktól egészen különböző dolog." Ez utóbbi kategórikus állítást - hogy t.i. az egyenlő általános fogalma és az egyenlő fadarabok stb. "egészen" különböző dolgok - az érzéki csalódás jelenségével véli bizonyítani, amikor megkérdezi: "Vagy te nem tartod tőlük különbözőnek? Vedd hát a következőképp szemügyre a dolgot: nem esik-e meg, hogy ugyanazon egyenlő kő- vagy fadarabok néha egyenlőknek, másszor meg nem egyenlőknek látszanak?" Ilyenformán Pláton lényegében az absztrakciók erejét akarván bizonyítani, valójában elszakítja a dolgok általános tulajdonságait maguktól a dolgoktól s így absztrakciójuk misztikussá valik: "Szuksegképpen - írja - már azon idő előtt ismernünk kellett hát az egyenlőt, mikor az egyenlő dolgok lattara legelőször észrevettük, hogy terek zik minden olyan lenni, mint az egyenlő, de megis mogotte marad." /I.1031/

Kétsegtelenul magával ragadó patosszal hirdeti Platon a ratio erejét: "Csak egy az igazán jó penz, amellyel mindent meg lehet váltani: az eszes belátás; s alighanem csak ezért és ezzel lehet minden egyebet valósággal megvásárolni és eladni, a bátorságot szintugy, mint a mértékletességet, vagy az igazságosságot, mert egyszóval az igazi erény a belátáson alapul, akár vele van a gyönyör, félelem s más effele, akár nincs. Mert ha ezek a belatástól elvalasztva csupan egymásért csereltetnek ki, nem egyéb akkor az ilyen erény, mint szemfenyvesztes, mely csak szolgának való, s nincs benne semmi ép, semmi igaz; míg ellenben az igazi erény éppen a minden effélétől való megtisztulásban áll, s a mértékletesség szintugy, mint az igazságosság meg a bátorság s maga a belátás is nem más, mint tisztító eszkozok." /I.1040-1041/ Nem kétséges tehát, hogy Plátonnak a rációt kiemelő s így a megismerés igazságát központi helyre tevő pozíciója ma is tanulságos /ha pl. meg kívánjuk alkotni a különböző értékek hierarchiáját/. Interpretációjáról ugyanakkor azt is szükséges megállapítani, hogy bizonyára még tul is dimenzionálja a rációt pl. az empiria vonatkozásában: "Az jut legkozelebb a dolog ismeretéhez, aki lehetőleg pusztá elmelkedéssel fog valamihez anélkül, hogy akar bármiféle más érzékét belevonná elmelkedésébe, es egyesegyedül tiszta gondolkodással így részik mindent a maga valóságában és tisztán felfogni, amennyiben csak lehet elvonatkoztatva szemétől, fülétől és ugyszólván egész testétől, mely csak nyúge a léleknek, es nem engedí igazsághoz és belátáshoz jutni, ha kozosségbé jut velük."

/I.1034/

E rációt tuddimenziáló interpretáció általános kifejezést nyer Pláton megismerésre vonatkozó tanításában a visszaemlékezésről, az eleve létező eszmében való részesedésről stb; "Ha létezik más szép is azon magában véve szépen /aláhuzás tőlem -S.J./ kívül, akkor az semmi más okból nem lehet szép, csak azért, mert része van abban a magában véve szépen; s ezt nemcsak a szépre, hanem minden másra is értem."/I.1092/ A modern filozófiatörténet itt kritizálja a platóni idealizmust, mert fejtetőre állítja a valóságos összefüggéseket. A valóságban léteznek különböző szép tárgyak. Ezekből a különböző szép tárgyakból elvonatkoztatás, a közös mozzanat kiemelése révén nyeri az emberi gondolkodás a szép általános fogalmát. Pláton megfordítja ezt a sorrendet és összefüggést. Szerinte létezik a szép tárgyakon kívül és azoktól függetlenül az önmagában vett szépség, a szép ideája az egyes különféle szép tárgyak pedig csak azért rendelkeznek a szépség tulajdonságával, mert valamilyen módon részesülnek ebben a "magában véve szépen", a szépség ideájában.

ARISZTOTELESZ Arisztotelesz logikailag - ha elsősorban a kijelentés-  
IGAZSÁG-ELMÉLETE logika területén is - kidolgozott igazság-elméletet hagyott ránk örökölni. Arisztotelesz nézete: "...igazat mond, aki azt állítja, hogy a különböző külön van és az együttlevő együtt van, s tévedésben van, aki ellenkezőt állít, mint ahogy a dolgok vannak... Bizonyos ugyanis, hogy nem azért vagy fehér, mert mi azt gondoljuk, hogy igazán fehér vagy, hanem mert fehér vagy, azért van igazunk, amikor ezt állítjuk." /Metafizika, Kilencedik könyv, 10 fejezet/ Ténylegesen Arisztotelesz miért csak az ítéletről beszél, amikor az egész igazság-kérdést felveti, s miért nem pl. a következtetésről és fogalomról is, amelyeket logikájában egyébként behatóan elemez? Ugy tűnik, hogy az ítélet viszonylag egyszerű és világosan kivehetően értékelő jellegében kell keresnünk a magyarázatot. Ez utóbbi szerkezete egyszerűbb, hiszen alkatrészeik csak a logikai alany és a logikai állítmány, illetve a kopula. A megismerés eme ítéletformájának a szerkezete, az ítélet általános formája, alkotó részeinek összetartozása, amennyiben azt a lét bizonyos általános vonásai sajátos gondolkodásbeli tükröképének fogjuk fel, egyenesen utal a lét hasonló szerkezetére, a tárgy és annak tulajdonságai viszonyára.

A jelenkori formális logika már nem elégszik meg az ítéletre vonatkozó ilyen nézettel és ilyen analógiával. A továbblépés ebben a tekintetben a matematikai logika érdeme. A szimbólumok és formulák segítségével elérhető nagyobb szabotosság és egyértelműség. Így az igazságról annak logikai kritériuma kidolgozása mellett éppen a matematikai logika hozzájárulása a gondolkodás logikája tanulmányozásában a viszonyok elméletének a kidolgozása.

De maradjunk Arisztotelesznél. Az igazság-probléma területén erőssége az, hogy elhatárolja magát a szubjektív idealizmustól. Szenvedé-

lyesen hűfőol Kratyloa és Protagoras szubjektív idealizmusával. Mint ismeretes, ez utóbbi az embert teszi meg a dolgok mértékéül és a világ változékonyságának megfigyelése alapján jut el az objektív igazság tagadásához. Az igazság-problémát Arisztotelesz ettől lényegesen eltérő értelemben "ontologizálja". A logikai, ismeretelméleti problémát összekapcsolja ontológiai tanításával a létezés t pusairól, az akcidenca-  
ról és szubsztanciáról, illetve a potenciálisról és az aktuálisról. Meg-  
hozza az ítelet köpülája vonatkozásában, amelynek jelentése vagsó soron,  
a kifejezett tartalom előbbi fogalmakkal jelzett ilyen vagy olyan jel-  
legétől függ.

Már inkább elgondolkasztato a relativ fogalma es a vele össze-  
függő magyazat a "Metariziká"-ban /Ötödik könyv, 15. fejezet/, de ku-  
lonosan az "Organon"-ban es a "Kategoriak"-nál. Ott a relätiv eredeti  
meghatározása így szol: "A relativ természete szerint egyidőben léte-  
zőnek inkt, és ez a legtöbb relativra érvényes: a dupla és a fél egy-  
időben vannak, és ha a fél van, a dupla is van, ha az ur van, a szolgál-  
a is van. és ha a szolgál van, akkor az ur is van, es ugyanigy egyeb ese-  
tekben. Ezek a relativok kölcsönösen megsemmisitik egymast: nincs dup-  
la, akkor nincs fél, és nincsen fél, akkor nincs dupla, és ugyanigy  
mas hasonló fajtāju relativok eseteben." /Aristoteles: Organon, über-  
setzt und erläutert von Eugen Rolfes, Band I., Leipzig, 1948, Kategorien  
Kapitel 7., Die Relation, 54. old. /

Mármost Arisztotelesz a relativ fogalmát alkalmazhatonak tartja-  
e az anyag és a tudat viszonylatában is, pontosabban ez utóbbi viszony-  
latban is a fenti "relativ"-ot látja-e? Ez ugyanis nemcsak a tudat let  
altali feltételezetttségét állitana /amely tudományos megallapítás vol-  
na/, hanem a fordítottját is, vagyis a tudattól, a szubjektumtól tenne  
függővé a letet s ezt az utobbi utat a szubjektív idealizmussal szemben-  
allo es az objektív igazságot védelmező Arisztotelesz nem járhatja. Ma  
megoldast kell tehát keresnie.

Ide iktatjuk a relativra vonatkozó fejtegetesének azt a reszet,  
amely az anyag-tudat viszonyt érinti: "Mégis az nem mindegyik relativ-  
ra találó, hogy természetük szerint egyidőben léteznek: a tudomány tar-  
gya, a tudható /wissbare/ vagy intelligibilis /az értelemszerű/ koráb-  
ban létezhet, mint a tudomány. Általában a dolgok már vannak, mielőtt  
a tudományok azokat elérnék. Mivel kevés vagy egyetlen dolognál sem  
lathatjuk, hogy a tudomány az intelligibilissel egyidőben jonne létre.  
Az intelligibilis megszűnésevel, ha azt megszüntetik, megszűnik a tudo-  
mány is, a tudomány azonban magával nem szünteti meg az intelligibilist;  
mivel ha nincs intelligibilis, akkor nincs tudomány - ez a semmiről  
való tudomány lenne; ha azonban nincs tudomány, attól még egészen jól  
létezhet az intelligibilis, amint ez a kör négyszögesítésénél /Quadratur

des Kreises/ a helyzet, ha az valóban intelligibilis, még nem ad tudományt, ugyanakkor maga intelligibilis. Ugyanigy az élő megszüntetésével nincs tudomány, míg sok intelligibilis mégis létezhet." /Üo., 54-55. old./

Ezt a nézetét Arisztotelesz nemcsak a megismerés logikai mozzanata vonatkozásában vallja, de gondolatmenetét megismétli az érzéki megismeréssel kapcsolatban is. "Hasonló a helyzet, mint itt; az érzéki észlelet tárgyaival. A szenzibilis /az érzetszerű/ korábban látszik létezni a benyomásnál /Sensation/, az észleletnél. Mivel a szenzibilis megszűnésével az észlelet vele szűnik meg, de nem így az észlelettel a szenzibilis. Mivel az észleletek a testre érkeznék és a testben vannak, és a szenzibilis megszűnésével a testek is megszűnnek, - mivel a dolgok /Körper/ és a test /Leib/ a szenzibilishez tartoznak, - ha nincsenek azonban testek, akkor az észlelet is megszűnik, és így szünteti meg magát a szenzibilis az észleletet. Az észlelet azonban nem szünteti meg a szenzibilist. Akkor, - mivel az élő megszűnik, bár az észlelet is megszűnik, a szenzibilis azonban megmarad, a meleg, az édes, a keserű és más egyéb érzékelhetőek. Az észlelet egyidőben is keletkezik az észlelővel, mivel az érzéki lény együtt keletkezik az észlelettel /Auch entsteht die Wahrnehmung zugleich mit dem Wahrnehmenden; denn mit dem Sinnenwesen entsteht zugleich auch die Wahrnehmung/:Ezzel szemben a szenzibilis már van, mielőtt az érzéki lény /Sinnenwesen/ vagy az észlelet lenne, mivel a tűz és a víz, valamint a hasonlóak, amelyekből az érzéki lény is összetevődik, már van; mielőtt általában egy érzéki lény vagy egy észlelet volna. Ugy tűnik akkor, hogy a szenzibilis előbb van, mint az észlelet." /Üo., 55. old./

A relatív eredeti meghatározását félretéve foglalkozik tehát Arisztotelesz az anyag és a tudat ismeretelméleti viszonyával. Ez olyannyira félreérthetetlen és egyértelműen materialisztikus, hogy még magyarázója sem tudja szubjektivistikus színben feltüntetni. A kommentátor Eugen Rölfes írja: "A filozófus itt előlegezve a legmesszebbmennyőn elítéli a kanti idealizmust, amint azt Kant transzcendentális esztétikájában az érzéki észlelettel kapcsolatban kifejti. A testék, a meleg, az édes, a keserű, és más hasonló érzékelhetőek megmaradnak, ezt mondja Arisztotelesz, ha az élet és az észlelet meg is szűnik. Arisztotelesz tehát nemcsak az elsődleges, de a másodlagos érzéki minőségekkel /Sinnesqualitäten/ kapcsolatban is azok objektivitásáról beszél."

Arisztotelesz a relatívnak eme második - nem relativisztikus - definíciója értelmében magyarázza a szubsztancia-tanítását: "Ha a relatívnak előbbi /vagyis első/ definíciója kimerítő volt - írja Arisztotelesz - akkor vagy nagyon nehéz vagy lehetetlen azt bizonyítani, hogy semmilyen szubsztancia sem fogalma szerint nem relatív; ha viszont nem így van és inkább relatív dolgok azok /ilyeneknek tűnnek az első defi-

nicio fényében olyan szubsztanciák mint kéz, fej stb./, amelyek számára a lét ugyanaz, amint azok valamihez meghatározott módon viszonyulnak /kiemelés tőlem -S.J./, akkor engedtéssék meg szólni valamit a szubsztanciák relativ jellegé ellen."/Uo. 56.old./ Adott esetben a relativ második meghatározását /amelyet az előző idézetben aláhúzással emeltünk ki/ példákkal teszi világossá: "Ha például határozottan tudjuk, hogy valami dupla és micsoda, akkor azonban azt is meg tudjuk határozni, hogy az miből dupla. Ha azonban semmi határozottat nem tudunk, hogy az miből dupla, általában sem tudjuk, hogy az dupla. És ha éppenugy tudjuk, hogy az mi és erkölcsileg jobb, ezzel azonnal azt is határozottan tudjuk, ki-vel szemben jobb az erkölcsileg. Nem határozatlanul tudjuk, hogy az erkölcsileg jobb, mint a rosszabb. Akkor egy vélemény jönne ki - látjuk itt Arisztotelesznél megjelenik mesterének, Plátonnak a "vélemény" és "tudás" megkülönböztetését valló felfogása - nem pedig tudomány, mivel többé nem határozottan tudjuk, hogy az erkölcsileg jobb, mint a rosszabb." /Uo.,57.old./ Arisztotelesz okoskodásának, amely arra irányul, hogy a szubsztanciák relativ jellegét tagadja, a végső láncszeme az, hogy az ilyen megközelítés az olyan szubsztanciákra, mint kéz, fej stb. sem vonatkozik: "Ebből kitűnik, hogy ha valamilyen relativot határozottan ismerem, azt is határozottan tudom, amire az vonatkozik. Ha a fejet, a kézt stb., amelyek mind szubsztanciák, a maguk létük szerint határozottan ismerem, anélkül azonban, hogy azt tudnám, amire azok vonatkoznak. Vagyis lehetséges, hogy nem határozottan tudom, hogy az kinek a feje vagy kinek a keze. Ennélfogva ezek a dolgok nem relativok. Ha azonban ezek nem relativok, akkor az igazságnak megfelelően mondhatjuk, hogy a szubsztanciák nem relativok." /Uo./

E problémát jelezve, újra hangsúlyozzuk Arisztotelesz erősségét: a szubjektív idealizmus bírálatát. "Protagorasz azt mondta, hogy az ember minden dolognak a mértéke - írja Arisztotelesz - s ezen egyformán értheti a tudományos és az érzéki ismerettel rendelkező embert. Az egyik ugyanis a tudománynak, a másik meg az érzékletnek van birtokában, s mindegyikről azt szokás állítani, hogy a tárgyak mértékei. Így, noha nem mondanak semmit, úgy látszik, mintha valami szerfölött nagyot mondanak." /Metafizika, Tizedik könyv, I.fejezet, Halasi-Nagy József fordítása, 214.old./ A Bender-fordításban ehhez még hozzáfűzik: Sofern ja in Wahrheit und Wahrnehmung nicht Mass der Dinge sind, d.h. nicht die Dinge bestimmen, sondern umgekehrt, 244-245/ Arisztotelesz a maga kijavító magyarázatát és egyszersmind a saját álláspontját egy szemléletes képpel teszi plasztikussá és így formulázza: "A dolog mértékének mondjuk a tudományos megismerést és ugyanazon okból az érzéki megismerést is, mert megismerünk velük valamit, noha a megismerést inkább mérjük, sem-

mint hogy ezt használnánk mérték gyanánt. De úgy vagyunk ilyenkor, mint amikor pl. a szabó mér bennünket és abból tudjuk meg, hogy mekkorák vagyunk, hogy ő hányszor rakja ránk a mértékegységet." /Uo., 213-214. old./

**AZ EGY ÉS A SOK** E probléma már a görög filozófia kezdeteinél jelentkezik. A "közvetlen természet-szemlélet" /Szigeti József kifejezése/ Thálesz a vizet, Anaximenész a levegőt, Herakleitosz a tüzet, Xenofánész a földet stb. tekintette a világ őselvének, "arkhe"-jének. Ugyanakkor Parmenidesz a világ logikai egységéről, a "nűosz"-ról beszél.

A pluralizmus eszmei előtörténete szempontjából fontos mint ontológiai probléma vagy ha úgy tetszik az egyetemes objektív dialektika kérdéseként: az egység és a sokféleség kategóriáinak viszonya. Mármost mindehhez két páros kategória: az "egy" és a "sok", illetve az "egyes" és az "általános" összekeverését elkerülendő, előzetesen tisztáznunk kell azok fogalmait, hogy a további elemzésüknek tiszta terepet biztosítsunk. Persze azt kérdezhetnék, hogy miért és hogyan lehet őket összekeverni? Egyszerűen azért és úgy, hogy csak a szavakat nézzük és halljuk, illetve nem figyelünk elsősorban e szavak tartalmára, vagyis e szavak fogalmi distinkcióira. Pl. az "egyes" és az "egység" szavak szinte azonosan hangzanak, valójában azonban, vagyis fogalmilag különböznek, sőt ellentétesek. Mindjárt emeljük ki tehát a terminológiai szabátosság érdekében, hogy az "egyes" nem azonos az "egység" fogalmával, bár szógyök szempontjából s az egyszerű hangzás alapján azonosíthatnánk őket, de ez mindenképpen felületes és hamis azonosítás lenne. Az említett két páros kategóriát ezért már csak felsorolni sem a fenti hangzás, hanem a fogalmi tartalom alapján helyes, vagyis így: "egy" és "sok", illetve "általános" és "egyes". Vagy ha már az egyiket megfordítjuk /amit persze megtehetünk/, akkor vele egy sorban a másik párt is meg kell fordítanunk, például így: "egyes" és "általános", illetve "sok" és "egy". A fogalmi párosítás alapján tehát - ha ezt tényleg pontosan akarjuk megfogalmazni - az "egy" és a "sok", illetve az "általános" és az "egyes" ellentétpárokat kapjuk, ahol analogikus fogalmi tartalommal az ellentét egyik oldalán nem az "egy" és az "egyes", hanem az "egy" és az "általános", míg a másik oldalon az "egyes" és a "sok" fogalmi kerülnek egymás mellé.

Arisztotelesz "Metafizikája" ötödik könyvének 6. fejezetében foglalkozik az "egy" és a "sok" problémájával: "Amit legfőképpen egynek mondunk - írja összefoglalólag - az az, aminek szubsztanciája egy és pedig egy vagy térbeli folytonosság, vagy fajta, vagy fogalom szerint. Ellenben sok gyanánt számolunk azzal, ami vagy nem folytonos a

térben, vagy nem egyfajta, vagy aminek nem egy a fogalma." /101/. A közös vagy általános tulajdonságok kritériumát emeli ki tehát Arisztotelész, de a mennyiség-tanban használatos "egy" fogalmához való viszonyát is tisztázza. "Az egység mindenütt a megosztás tagadása, akár a mennyiség, akár a forma tekintetében. Ami már most a mennyiségre nézve s mennyiség-jellegét tekintve oszthatatlant jelent: ha nincs helye, monasnak nevezzük; - ami pedig minden tekintetben oszthatatlan, de térbeli, az pont, - ami csak egy irányban osztható, az vonal, - ami két irányban, az sík, - s ami minden irányban, azaz három kiterjedés szerint osztható, az test."

Általánosítása, most már a mennyiségi vonatkozást is beépítve, így szól az "egy"-ről: "Van, ami számra nézve egy, s van, ami speciesre, s ismét más, ami genusra és végül, ami analógia szerint egy. Szám szerint egy az, aminek egy az anyaga, egy species szerint, aminek a fogalma egy, genus szerint, ami ugyanazon kategória alá esik és analógia szerint, ami hasonló viszony alá esik, mint amiben egy tárgy van egy másikhoz. Ebben a sorrendben - teszi hozzá Arisztotelész - az előbbi fogatok a későbbieket magukban foglalják: ami pl. szám szerint egy, az species szerint is egy, de ami species szerint egy, az nem mind egy szám szerint is. Hasonlóképpen ami species szerint, az nem mind genus szerint is egy, de ami genus szerint egy, az nem egy species szerint, ellenben analógia szerint igen, ami pedig analógia szerint egy, az nem mind egy genus szerint." /101-102/ Az "egy" ilyen definícióját követi a "sok" ezzel való szembeállítás: "Nyilvánvaló az is, hogy a "sok" az eggyel ellentétes értelemben használtatik. Sok ugyanis az, ami térben nem folytonos, vagy aminek az anyaga, úgy az első, mint a végső speciese szerint osztható, s másokat meg azért mondunk soknak, mert a mibenlétüket kifejező fogalmak sokaságot alkotnak." /Uo./

A PLÁTONI ÁLLAM-EGYSÉG Érdemes megvizsgálni, hogy milyen viszonyban  
ARISZTOTELESZI KRITIKÁJA vannak Arisztotelész ontológiájának és politikológiájának az elvei: megfelelnek vagy ellentmondanak egymásnak? S ha ez utóbbi a helyzet, akkor melyiket erősíti meg és melyeket cáfolják a valóság - ideértve a társadalmat is - tényei? Erre a vizsgálatra annál inkább szükség van, mert maga Arisztotelész felhasznál bizonyos ontológiai elveket /így a "sok" és az "egy" kategóriáit/, amikor igazolni próbálja a platonai állam-egység felfogásának az elutasítását. Mint ismeretes, Plátón állama nemcsak arisztokratikus - és fogyasztói - közösségi társadalom volt, mivel a kézművesekre és a parasztokra explicite azt nem terjesztette ki, hanem egyszersmind a vagyonsokosság igénylése, ami egyáltalán egy igazi közösség reális, sőt anyagi bázisát kereső felkutató pozíció is volt.

AZ EGYSEG=A /TELJES/ AZONOSSÁGGAL Elismerve a plátóni kérdésfeltevés  
ÉS A KÜLÖNBSÉG=AZ ANTAGONIZMUS korlátozottságát, vagyis azt, hogy  
 az "örök"-re koncentrál, de Arisztotelesz ugyanakkor más, vita-  
 tható érveket felhasznál elődje társadalom-egysége bírálatakor. "A városállam lehető legteljesebb egységét fogadja el Plátón alapelvei - írja a "Politika"-ban. - Ámbár világos, hogy a városállam ezen az úton haladva tovább s folyton egységesebbé válva, többé már nem városállam, mert hisz a városállam természet szerint egy bizonyos sokaság /! ime a hivatkozás az ontológiai "sok" kategóriájára -S.J./, már pedig ha mindjobban egységessé válik, lassanként a városállamból család, a családból egyes ember lesz; mert a család egységesebb a városállamnál, s a családnál egységesebb az egyes ember; tehát még ha ezt valaki végre is tudná hajtani, nem volna szabad megtennie, mert a városállamot semmisítené meg." /97/ Kibővítvé, illetve konkrétizálva érvét aztán így ír Arisztotelesz: "A család inkább rendelkezik autarkeia-val, mint az egyed, s a városállam inkább, mint a család; de az a törekvés, hogy városállam legyen, akkor jelentkezik, ha az egyesült közösség a maga szükségleteit tökéletesen ki tudja elégíteni; no már most, ha kívánatos valamely minél tökéletesebb és mástól független önellátás, akkor a kevésbé egységes alakulat előnyben részesítendő az egységgel szemben."/98-99/ Tegyük fel a kérdést, ha nincs osztályantagonizmus és nincsenek osztályok - vagy egyszerűbben szólva: nincsenek gazdagok és szegények - akkor már megszűnt a társadalom, akkor vége a társadalomnak? Arisztotelesznek ez az érve aligha talál célba, hiszen maga Plátón nemcsak nem tagadja a munkamegosztást vagyis az emberek specializálódását, de ezt a társadalom szükségletei jobb minőségű kielégítése érdekében alapkérdésként kezeli előbb a "disznó-állam", majd pedig a "dózsoló állam" modeljének felvázolásakor.

A plátóni egységet Arisztotelesz azonossággá változtatja át s ebben az értelemben átvitát folytat. Tegyük még hozzá: ezen a ponton még saját "Metafizika"-jával is ellentmondásba kerül, ahol világosan megmondja nemcsak azt, hogy az azonosság az egység szélső fogalma, míg a másik oldalon a különbség szélső fogalma pedig az ellentét.

A CUKOR ÉS A VIZ Arisztotelesz szerint az egyes ember a köztulajdont  
PÉLDÁJA nem tekintheti igazán magáénak, ez úgymond csak formájában sajátja s ezért először a "mindenki tulajdona" kifejezést igyekszik terminológiaiilag, logikailag pontosítani: "a társadalom, illetve az állam egysége nincs világosan bizonyítva attal az állítással, hogy mindenki egyformán mondja "ez az enyém" és "ez nem az enyém"; pedig ezt tartja Plátón a városállam tökéletes egysége jelének. Am a "mindenki" kifejezés kétértelmű. Még ha "minden egyes"-ről lenne szó, ez talán inkább megközelítené azt, amit Plátón

ki akar fejezni /mert akkor mindenki ugyanazt a fiut ugyanazt az aszszonyt mondaná magáénak s ugyanigy a vagyont és mást is, ami reá jut"/  
/99/

Az ujkor nagy gondolodói /Rousseautól Marxig/, amikor a tulajdon történeti fejlődését vizsgálták és összegezték, nemcsak azt állapították meg, hogy a kezdeti és primitív köztulajdon után kifejlődött a magántulajdon, amely mintegy magasabb szakasza az emberiség történetének, de amikor továbbmentek, akkor ezt sem formális, hanem az egyénre is kiható és előnyös haladásnak fogták fel, mint a termelőerők társadalmiasulásához alkalmazkodó fejlettebb szintű és gazdagabb köztulajdonként: ez utóbbi előnye tehát nemcsak "mindenkié", de "minden egyes" egyéné is.

A plátói köztulajdon kritikája során ezt Arisztotelesz másként értelmezte, ragaszkodva a magántulajdon védelméhez: "A plátói városállamban elkerülhetetlen, hogy az ilyen közösségben a szeretet fel ne higuljon, s legkevésbé nevezi majd "enyém"-nek a fiut az atya, és az atyát a fiu. Mert miként egy csepp édesség sok vízbe vegyítve érzékelhetetlenné teszi a keveréket, akkép történik az egymásközi, elnevezésükből fakadó rokon viszonyal, és bár nagyon szükséges volna, de az ilyen városállamban a legkevésbé sem veszik figyelembe, hogy egymással törődjenek, sem az apa a fiaival, sem a fiu az apjával, sem a testvérek egymással." /101/

Igy van-e ez? Ha nem a torz megnyilvánulásokat tekintjük akár a családon belül, akár szélesebb mértékben vizsgálva a dolgokat, hanem az alapvető összefüggést, akkor a plátói erkölcsi cél éppen a szűken gyakorolt és normálisnak tartott "testvériség" kapcsolatának a kiterjesztése és meghonosítása nemcsak a családon belül, de a nagyobb kollektívában is, adott esetben az egész városállamban.

Ma nem nehéz elképzelnünk egy olyan termelési folyamatot, amely csak sok ember közös erőfeszítésével funkcionál. S vajon az adott termelési egység vagy folyamat esetében indokolt-e a közös munka eredményének egyetlen vagy néhány privilégizált részéről történő kisajátítása, amit a magántulajdon előírna? Nem természetes-e, hogy itt köztulajdont érvényesítsenek s így közvetlenül és igazságosan hozzájutnak a dolgozók a munka eredményéhez valamennyien /tehát "minden egyes" ember/. Ha köztulajdon alapján funkcionálnak pl. a kutak és a vízellátás, ez nemcsak azért történik, mert egy ember nem tudja azokat sem létrehozni, sem működtetni, de persze aztán nem is egyetlen ember használja azokat. Mármost következik-e ebből, hogy a víz minősége ezért leromlik, "felhigul"? Nyilvánvalóan nem. Ettől még csak nem is "mindenkié" lesz, hanem egyszersmind "minden egyes" emberé is. Továbbá: annak arányában, hogy milyen sokan építették vagy használják, a víz minősége sem rom-

lik, nem degradálódik. Vagy nem abszurdum feltételezni, hogy az építők és a felhasználók növekedésének az arányában romlik a víz minősége, sőt az úgy osztódik, hogy az egyes ember most már nem is  $H_2O$ -t kap, hanem csak H-ban vagy O-ban részesedik?

Arisztotelesz hasonlata a vízről és a cukorról, a "felhigulás"-ról a köztulajdon vonatkozásában sántít. Valódi köztulajdon esetén a családon belüli gondoskodás nem "felhigul", nem csökken, hanem éppen a megfelelő közös tulajdon jóvoltából /pl. iskolák, óvodák, bölcsődék vagy éttermek esetében/- annak hatósugara kiszélesedik, megőrizve, sőt továbbfejlesztve a minőséget - szaktanárok, általában szakemberek, így magas kvalifikációjú szakácsok működése segítségével. Politikai példaként megemlíthetjük Gorkij "Anyáját"-nak esetét, aki a munkásmozgalomba való bekapcsolódással nem szüntette meg a fia iránti szeretetet és gondoskodást, hanem azt kiterjesztette az egész munkásosztályra, sőt a parasztságra stb. Annál a kérdésnél, hogy felhigul-e a minőség a köztulajdon esetében, gondoljunk az utak, a középületek eseteire s negatív válaszunk egyértelmű. Napjaink társadalmi problémáival kapcsolatban utalhatunk pl. az emberi jogok érdekében való nemzetközi szolidaritásra vagy a környezet-szennyeződés és az ökológiai, illetve egyéb globális problémáknak az analógikus megítélésére. Vajon az itt bevont emberek számának a növekedése arányában csökken-e a kérdések megoldásának a realitása, hatékonysága és minősége?

**KULTURÁLIS KORLÁTOZÁSOK** Természetesen az arisztoteleszi "pluralizmus", a szegénység és a gazdagság-ellentétének a fenntartása nemcsak önmagában az anyagi-gazdasági területen jelent problémát, de ezen a területen túl is megfelelő következményei vannak. Vegyük a nevelés problémakörét, még hozzá egy speciális formáját, nevezetesen a zenei nevelést, amelyet Arisztotelesz szélesen értelmez, vagyis nemcsak a felnövekvő nemzedékre vonatkoztatja. "Kétféle szempont van: mi lehetséges és mi illik? - mert mindenkinek inkább a lehetségeshez és az illőhöz kell ragaszkodnia. S ez is különböző az életkorok szerint; pl. az időből kivénült embernek nehezebb esik a nagyon éles hangnem éneklése, tehát az ilykoruaknak a lágy hangnemet hagyja meg a természet. Ezért nagyon igazuk van egyes zeneéretőknek, mikor Sokratesznek szemére hányják, hogy a lágyabb összhangot kirekeszti a nevelésből, mert azt mámorba ringatónak tartja, ugyan nem éppen a mámor kitörő ereje folytán /mert hisz a mámor inkább bachikussá teszi a dallamot/, hanem azért, mert nagyon lanya és erőtlén. De a későbbi, azaz az idősebb életkor szempontjából mégis fel kell karolnunk ezt az összhangzatot és az ehhez hasonló dal-

lamot is. Há aztán végre találunk olyan összhangzatot, amely a gyermeki korhoz illék, mert báj és művelő erő van benne, mint aminő tulajdonságok valamennyi összhangzat közül legjobban a Lydiaiban vannak meg, akkor világos, hogy a nevelésben három érzemponatot kell magunk elé tüz-nünk: a középszert, a lehetőséget és az illendőséget". /POLITIKA, Nyolcadik könyv, 7. fejezet/

A társadalmi osztályok szerinti differenciálásról pedig a következőket mondja: "Minthogy pedig kétféle nézőközség van: az egyik szabad és művelt emberekből áll, a másik pedig kézművesekből, nápszámsokból és más ilyenekből kikerülő durva izlésű tömeg: ez utóbbiak számára is kell rendezni dalversenyeket és előadásokat pihenés és szórakozás céljából, s miként az ő lelkük a természeteszerű állapotból ki van forgatva, akként az összhangzatnak és a dallamnak is vannak elferdult formái, t. i. a nagyon merevek és zagyva összetételűek; s mivel mindenkinek az okoz gyönyörűséget, ami természetének megfelel: meg kell engednünk azoknak, akik ilyen nézőközség előtt lépnek fel, hogy a zenének megfelelő válfaját mutathassák be nekik."

Mint a tudományos osztályozásnak kiváló mestere, Arisztotelesz a zene területén sem tagadja meg önmagát s itt is közelebbi az alapot ehhez: "vajon az összhangzat és a rythmus valamennyi fajtát alkalmazhatjuk-e vagy pedig különbséget kell tenni a nevelés szempontjából...végre, inkább válasszuk-e a dallamos, mint a rythmikus zenét?" Így folytatja: "Minthogy pedig elfogadjuk a dallamoknak azon osztályozását, amint azt némely bölcselők teszik, mikor t. i. azokat jellemfestőkre, cselekvést kifejezőkre és szenvedélyt keltőkre osztják és az összhangzat sajátos jellegét ezen három szempontból másnak és másnak fogják fel... világos tehát, hogy mindenféle fajtájú összhangot ki kell használnunk. Csak éppen, hogy nem egy és ugyanazon módon, hanem a nevelés szempontjából a legélénkebb jellemfestőket, a mások előadásában való gyönyörködtetésre pedig a cselekvést kifejezőket és a szenvedélyt keltőket."

Hol kerül sor tiltásra? Az ifjuság zenei nevelését Pláton Szokráteszre, mesterére hivatkozva közelíti meg. Őt éppen egy ilyen ponton bírálja vagy "továbbfejleszti" Arisztotelesz. "Pláton a Politeia-ban helytelenül hagyja meg a dór dalnem mellett egyedül a Phrygiait, holott pedig a hangszerek közül a fuvolát eltiltja. Hiszen - folytatja Arisztotelesz - a phrygiai dalnemnek a dallamok közt ugyanaz a szerepe, mint a fuvolának a hangszerek közt; mindkettő felkorbácsolja és szenvedélyre gyújtja a szívet. Mutatja ezt a költészet. Minden u. n. bacchikus és hasonló lejtésű rhytmus leginkább kedveli a fuvolát a hangszerek közt, viszont ugyanezek az összhangzat terén a phrygiai jellegű dallamokban találják meg a nekik megfelelő kifejezést. Pl. a

dithyrambus általánosan elismert véleménye szerint Phrygiai jellegű dal. S erre sok példát hoznak fel azok, akik a dologhoz értenek, többek között azt, hogy Philoxenos /Kythorai Philoxenos dithyrambos-költő id. Dionysios udvarában élt/, amikor megkísérelte dór hangnemben írni mythosait, erre nem volt képes, hanem éppen a természetes hangulat folytán ismét a neki megfelelő Phrygiai dalnembe csapott át. A dór hangnemre nézve mindenki elismeri, hogy az a legnyugodtabb menetű és leginkább megvan benne bizonyos férfias jellemvonás. Aztán meg, mivel a végletek közt a középutat tartjuk helyesnek és követendőnek, a dór hangnemnek pedig a többi összhangzattal szemben ez a jellemzője, világos, hogy inkább a dór hangnemet kell tanítanunk az ifjúságnak." Uo./

X

X

X

## 2. UJKORI ADALÉKOK. A "DUPLEX VERITAS".

### LEIBNIZ MONASZ-ELMÉLETE.

A "DUPLEX VERITAS" Ez a tanítás Ibn Rochd /latinosan Averroes/ arab filozófus /1126-98/ nevéhez fűződik, aki Arisztotelész tanításának materialista oldalát fejlesztette tovább. A spanyolországi Kordobában született s mint bíró tevékenykedett Sevillában és Kordobában, majd pedig Juszuf és al-Manszur emírnek házi orvososa lett. Szabadgondolkodásáért azonban száműzték és Marokkóban halt meg.

Ibn Rochd filozófiája ellentmondásba került a muzulmán dogmatikával, mivel olyan elméletet fogalmazott meg, amely igazolta a filozófiai és vallási következtetések szétválását, kiszabadítva ezzel a tudományt az egyházi béklyókból. A későbbiekben e pozíció fejlődött tovább a "kettős igazság" elméletévé. Magánál Ibn Rochd-nál azonban - eltérően követőitől, a nyugateurópai averroeistáktól - a "duplex veritas"-nak még nem jött létre a kikristályosodott formája. Nála a hangsúly nem annyira a vallás és a filozófia ellentmondásán van, hanem egyrészt a racionális vallás kiemelésén, amelyhez a természettudományos megismerés útján jutnak el a kiválasztottak, a társadalom műveltebb rétegei, valamint másrészt az allegorikus népszerű vallási nézet leírásán, amelyet ugymond el kell tekinteni a néppel. Ibn Rochd azt vallotta, hogy nem az aszketizmus és a misztikus ekstázis vezet el bennünket a tökéletességhez, hanem a tudományos-filozófiai megismerés. Megelőzve korát, hirdette egy igazságos társadalom felépítésének szükségességét és fellépett a nők rabszolgaként való kezelése ellen, követelte a nők egyenjogúságát és az államügyekben való részvételét.

Ibn Rochd műveit lefordították latin nyelvre s így az averroeizmus széles körben elterjedt Nyugat-Európában. A Párizsi Egyetem, az Artes-fakultás professzorai között a legnevesebb reprezentánsa Sieger Brabanti volt. Népszerűsítették az averroeizmust, míg az egyházi vezetés szembeállt vele. Sieger de Brabanti-t Aquinoi Tamás is bírálja /"De unitate intellectus contra Averroeistas"/. 1270-ben Stephanus Tempier párizsi püspök kiátkozta a 13 averroeista tézist, míg 1277-ben XXI. János pápa rendelkezése alapján Tempier és a teológusok tanácsa már 219 tézist ítél el, amelyek nagy része az averroeizmus befolyása alatt született. A katolikus egyház üldözése azonban nem akadályozta meg a fejlődő nyugateurópai haladó filozófiai gondolatra gyakorolt befolyását. Ez megfigyelhető Olaszországban pl. Lullius fellépésében a paduai egyetemen s befolyása egészen a renaissance korszakig megörző-

dótt s különösen erős volt az orvosok körében. 1513-ban aztán az egyház ismét az úgynevezett alexandristák arisztotelianizmusával együtt az averroezmus is elítélte.

Ez a kettős-igazság elmélet fel-felbukkanó jellegzetes jelenség az egyik társadalmi-gazdasági alakulatból a másikba való átmenet idején. "A kettős igazságról" szóló tanítás az átmeneti korszak jellegzetes vonása - írja Debörin még századunk elején. - Ez kísérlet két társadalmi forma és azoknak megfelelően két egymást kizáró világnézet kibékítésére. Az engedmények ezekben az esetekben azoktól is származtak, akiktől ezt a legkevésbé lehetne várni - a papságtól. Nincs semmi különös tehát abban, hogy Descartes és Bacon filozófiájába is behatolt bizonyos dualizmus. Idővel, a tudományos gondolat megerősödésével azonban a dualizmus felszámolásának kellett eljőnnie. Angliában ezt megtette. Hobbes, Bacon filozófiájának továbbfejlesztője és rendszerezője"

**А. Деборин: Введение в философию диалектического материализма, с предисловием Г.В. Плеханова, Москва-Петроград, 1923, стр. 60.**

Mátrai László ugyancsak áttekintést ad a "kettős igazság" történeti forrásairól: "Tételes gyökerei az averroezmusig nyulnak vissza, problématicai gyökerei azonban már sokkal korábbról erednek - benne rejlenek voltaképpen minden olyan filozófiai vagy teológiai állásfoglalásban, amely a hit és a tudás kérdéseivel egyáltalán foglalkozik. Vagyis első jelentkezését már a krisztusi hit és a görög filozófia találkozásában észre kell vennünk, a patrisztikában pedig már a probléma különféle variánsai is felbukkannak. /Pl. Augustinusnál vagy Tertullianusnál stb./" /Mátrai László: "Gondolat és szabadság" Bp. 1961, 42. old./ Mátrai véleménye a "duplex veritas" történelmi-társadalmi körülményei kérdésében hasonló magyarázatot adnak, mint Debörin. Ezt "Pietro Pompanazzi és a "duplex veritas" c. tanulmányában fejtegeti: "...a duplex veritas kérdése egymástól idegen, szervesen össze nem tartozó ideológiai és társadalmi formák torlódásakor válik aktuálissá, és e torlódás mindenkor mértéke szerint lesz hirdetése egyszer csupán elméleti vitakérdés, máskor meg büntetendő cselekmény. A duplex veritas kérdése valóban aktuálissá az averroezmus térhódítása idején lesz először, a XIII. század második felében Párizsban, a skolasztika fellejgrárában." /Uo. 43. old./ Ez az idő, amikor bizonyos változás áll be az állam és az egyház viszonyában és a szellemi élet irányítása fokozatosan áttevődik a rendházakból az egyetemekre.

Hozzá kell tennünk, hogy "duplex veritas" és "duplex veritas" között különbséget tehetünk bizonyos korszakokban betöltött és eltérő funkcióik szerint is. A fenti averroezmusban ez a funkció pozitív szerepet jelent, t. i. a tudomány szabadságának az előremozdítását. A Galilei-féle korszakban a helyzet megváltozik. Erről ír Lukács György:

"Galilei esetében a kitörő konfliktus változást jelent a vallásos ideológia sorsában. Míg a korábbi fokokon a kettős igazságot azért találták ki, hogy védelmezzék a tudomány kibontakozását a megingathatatlannak látszó vallásos ontológiá árnyékában, most az egyház, a hivatalos vallásos ideológia azért folyamodik a kettős igazsághoz, hogy legalábbis átmenetileg megmentse azt, amit ontológiájából nem adhat fel. Ezt a fordulatot általában Bellarmin bíboros nevével kapcsolják össze. Persze mások is képviseltek hasonló álláspontot. Ezt a kérdést a tudománytörténet újból és újból tárgyalja. Galilei-drámájában Brecht így beszélgeti Bellarmin bíborost, világosan és cinikusan, a kettős igazság új felfogásáról: "Haladjunk a korral, Barberini. Ha az új hipotézisen alapuló csillagtérképek megkönnyítik hajósainknak a navigációt, használják hát. Nekünk csak az Írást meghamisító tanók visszatetszők." /Bertolt Brecht: Színművei, Bp. 1964, 183. old./ A valóság megismerésére is törekvő kettős igazságban, a tisztesség szempontjából mindig rejlik némi cinikus állásfoglalás. Ez még tovább fokozódik, ha nem az a cél, hogy egy egyébként elnyomott vagy kiirtásra ítélt ismeretnek kis mozgásteret teremtsenek, hanem az, hogy segítségével szervezetileg fenntartsák egy ontológia hivatalosan csorbítatlan érvényességét. Ez a cinizmus azonban pontosan fejezi ki, hogy az Egyház ösztönösen helyesen ismerte fel az új helyzetet: az ujonnan feltörekvő uralkodó osztály, a burzsoázia számára létkérdés volt a tudományok, és főként a természettudományok korlátlan fejlődése. Tehát sohasem egyezett volna ki az egyház olyan döntésével, hogy nem szabad a természeti erők teljesebb meghódítása érdekében kihasználni az ujonnan szerzett ismereteket." /Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról, I. kötet, Történeti fejezetek, Bp. 1976, 30-31. old./

Az új, természettudományos megalapozottságú ontológia feltartóztathatatlanul nyomult előre. "Pascal filozófiájában látható a legvilágosabban - folytatja Lukács - hogy miként hatott az a hívő keresztényekre. Az ember kozmikus elhagyatottságának alapvető érzése, az a szükségyszerűség, hogy a benső keresztényi emberi élet összes kategóriái többé már nem szerezhetők meg a kozmikusvédelem világképéből, hanem csupán az emberi öntörvényűség új logikájából, a szív logikájából, mint Pascal mondja, mutatja, milyen mélyen hatotta át az új ontológia a gondolkodást. A polgári filozófiában fokozódó mértékű polarizáció megy végbe. Egyrészt Hobbes-tól Helvetiusig, Spinozától Diderot-ig olyan irányzatok alakulnak ki, amelyek a reneszánsz teljes örökségének képviselőit és továbbfejlesztésére, a tudomány új vívmányai által mindinkább megerősödő új ontológia következetes végigvitelére törekcszenek. Másrészt, a nagy világesemények hatására is, olyan jelentős és befolyásos gondolkodók lépnek fel, akik ismeretel-

méletileg meg akarják alapozni Bellarmin egyházpolitikai cinizmusát. Elég, ha - még elvi kérdésekben is megmutatkozó különbségek ellenére - Berkeley-re és Kantra utalunk. Törekvéseik lényegbevágó közös vonása az, hogy ismeretelméletileg be akarják bizonyítani, miszerint az anyagi világról szerzett ismereteinknek nem tulajdoníthatunk ontológiai jelentőséget. Problémánk szempontjából végereedményben egyremegy, hogy ezek az ismeretelméleti tendenciák a vallásnak, a magá éppigylétében, vissza akarják-e adni régi jogait az ontológia meghatározására /Berkeley a "dicsőséges forradalom" osztálykompromisszumának hatására/, vagy, már a felvilágosodás és a francia forradalom befolyása következtében, csupán a "tisztá ész határain belüli vallás"-ra törekszenek-e." /Uo. 32.old./

#### A.SZTOLJAROV ÉS

#### V.SZARABJÁNOV VITÁJA

Hadd térjünk itt ki a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet teoretikus problémái filozófiai megvitatása során a Szovjetunióban felmerült "duplex veritas", pontosabban "sók igazság" kérdésére. Ez tématikailag az osztály-igazság és az általános emberi igazság viszonyának a formáját öltötte. V.Szarabjánov gondolatmenetében a különböző megismerési szubjektumoknak a tételezése és az elemzésbe való bevonása minden esetben szubjektív szempontokhoz vezetett. A kérdésfeltevés módja újra és újra azt mutatta, hogy az eszméknek szociológiai vagy történelmi materialista siku kérdésére gondol. "A dolgot meghatározott viszonylatban kell szemlélni, és nem általában, hogy pedig éppen milyenben, ezt a konkrét szubjektum /osztály, párt, társadalom stb./ érdeke diktálja. A minőség kategóriáját meghatározva, mi a konkrét viszonyt határozzuk meg, a tulajdonságok adott összességét a tulajdonságoknak éppen eme másik összességéhez való viszonylatában. Objektív viszonylattal van dolgunk és ezért a minőség objektív kategória. Mivel azonban valamilyen viszonylatoktól elvonatkoztatunk /absztrahálunk/ és mivel a választás általunk történik, saját érdekünkben, a minőséget úgy is meghatározzuk, mint szubjektív kategóriát. Alá szeretném huzni - írja V.Szarabjánov - hogy meghatározásom a minőségről mint objektív-szubjektív kategóriáról összehasonlíthatatlanul közelebb áll Akszelrod elvtárs 'szubjektivizmusához', mint Debordin elvtárs 'összetársító objektivizmusához', és ez a szubjektivizmus a minőség kategóriája kérdésében nem annyira talajtalan, hogy azt 'tehenekkel és lovakkal' meg lehet dönteni." Вл.Сарабьянов 5. "О некоторых спорных проблемах диалектики"

Под Знаменем Марксизма, 1925, №12, стр. 189-190.

Megengedve, hogy V.Szarabjánov szubjektivizmusa valóban ismeretelméletileg sem teljesen talajtalan - talaját a szociológiai vagy történelmi materialista siku kérdésfeltevés jogossága, sőt elkerülhetetlensége képezi -, de ezen a talajon létrejött nézete /hogy Leninnek

az idealizmus ismeretelméleti alapjáról mondott hasonlatát alkalmazzuk/ meddő virág, amelynek tévességét, hamisságát éppen pl. a "tehenekkel és lóvakkal" kapcsolatos példái és fejtegetései a legvilágosabban mutatnak.

**"Linné osztályozása /klasszifikációja/ szubjektum-fülből?"**

**Meghatározott korszakban "kötelező" minden osztály számára?"** - kérdezi V.Szarabjánov és felel: - "Igen, az kötelező lehet mind a proletáriátus, mind a burzsoázia számára, ami viszont nem azt jelenti, hogy szubjektum-fülből. A szubjektum kategóriája ugyancsak viszonylagos. A proletáriátus - szubjektum a burzsoáziával szembeni fellépésében, ez utóbbi számára viszont - objektum. Ugyanakkor azonban az ellenkezője is áll. Szubjektum: ez - én, Ön, Sztoljáróv elvtárs, szubjektum a társadalom, például a szovjet társadalom, szubjektum - az egész emberiség. Linné klasszifikációja kötelező lehet az egész emberiség mint szubjektum számára." /Ibidem, p.108/ Engelsnek és Leninnek az igazságról szóló fejtegetései után egyáltalán nem kétséges, hogy a marxisták valamely elméletet, legyen az természettudományi - mint pl. Linné klasszifikációja - vagy akár társadalomtudományi, nem azon az alapon fogadnak vagy vetnek el, mert az a szubjektum bizonyos általánosságú fogalmának megfelel vagy éppen nem felel meg, hanem - ellenkezőleg - egyedül azt mérlegelve, hogy adekvátan tükrözi-e tárgyát vagy pedig nem. Vagyis a marxizmus az igazság-elmélet kérdésében nem a Bogdanov-féle "általános érvényesség", hanem az objektív igazság elismerése pozícióját vallja.

Maga V.Szarabjánov érzi álláspontjának problémátikuságát: "Nem kerülünk-e azonban az eklekticizmus útjára, ha jogosnak tekintjük a kérdések felvetését mind az egyik osztálynak, mind a másiknak a szempontjából, a proletáriátus szempontjából is, és a burzsoázia szempontjából is?" Nem, semmiképp. Képzeljük el - írja - hogy a burzsoázia a társadalmi fejlődés törvényét tudományosan elemezve, megismerve az objektív szükségszerűséget, ezzel a szükségszerűséggel összhangban lép fel a munkásosztállyal szemben. A proletáriátus pedig fellép a burzsoáziával szemben. Az egyik is, a másik is helyes, tudományos módszerrel dolgozik. A burzsoáziának is igaza van, a proletáriátusnak is. Eklekticizmus? Megalkuvás? Igen, ha csak szemléljük a világot, ha azt csak az objektum formájában vesszük. Mi azonban nem csak szemlélünk, hanem harcolunk is. A burzsoázia felléphet ellenünk teljesen tudományos módszerekkel, a velünk való harcában tudományosan megalapozott célokat tűzhet ki /pl. nem örök időkre megerősíteni a kapitalizmust, hanem bomlása folyamatát hátráltatni/, ahogy a proletáriátus is a burzsoáziával való harcában az objektív törvényszerűséggel összhangban állítja fel céljait /nem egyenesen a kommunizmusba, hanem átmeneti korszakon keresztül/. A burzsoáziának is igazavan, a proletáriátusnak is. A szemlélődő, az objektivistá

/itt Lenin szabatos terminológiájáról beszél az objektivizmusról van szó - S.J./ vállalt vonja: miért harcolni? Hiszen mindkettőnek igaza van. Mi azonban - aktivisták vagyunk. Mi azt mondjuk: éppen azért, mert a burzsoázia tudományos módszerekkel dolgozik, mivel az ő céljai nem utópikusak, hanem tudományosan megalapozottak, mi még határozottabban kell harcoljunk a burzsoáziával. A világ nem egy igazságot ismer, hanem azok sokaságát. A monarchia ésszerű, de ésszerű a vele való harc is - mondja Herzen. Tessék választani! Még Feuerbach is bizonyosan közel volt ehhez, amikor azt írta, hogy 'ahol nincs szenvedés és erő kifejtés, ott nincs is minőség' /Előzetes tézisek a filozófia reformjához, 43. §. Bp. 1951, 193. old./ Amikor Marxot elítélték, ő nem azt mondta, hogy a burzsoáziának nincsen igaza. Ő kitűnően megértette, hogy a két igazság /dve pravdi, dve isztyini/ gyakran falhoz kell állítsa egymást, mivel azok két harcoló szubjektumnak /osztálynak/ az igazságai... /I.m. 188-189. old./

OBJEKTIV IGAZSÁG V. Szarabjánov "kettős igazsága" a marxista filozófia tisztaságáért küzdő A. Sztoljárov ellenvetéseit, bíráló VAGY OSZTÁLYIGAZSÁG latát váltotta ki. A dialektikus materialista lételemélet területén mindenekelőtt a minőség kategóriájának objektivitását védelmezi, általánosságban az objektív világ létezését, illetve a materialista dialektikus ismeretelméletet.

V. Szarabjánov pozíciójának kijavítását megkísérelve, A. Sztoljárov nemcsak nem hagyhatta figyelmen kívül a szociológiai vagy történelmi materialista siku kérdésfeltevést, de egyenesen arra kellett koncentrálnia, mivel vitapartnere félrecsuszásának éppen itt van az egyik forrása. "Nincs igaza, Szarabjánov elvtárs! - mondja A. Sztoljárov. - Nem lehet objektív történelmi értelemben egy időben 'ésszerű' pl. a monarchia is, meg a vele való harc is. A monarchiával való harc éppen akkor valik 'ésszerűvé', amikor a monarchia maga 'nem-ésszerűvé'. Nem igaz, hogy két igazság van, amelyek közül teljesen szubjektív önkény szerint lehet választani. Van osztályszempont, amely kifejezi a történelmi fejlődés objektív szükségszerűségét, valamint más osztályok szempontja, amely nem ezen az objektív-történelmi szükségszerűség vonalán halad. A történelmi materializmus megadja minden adott osztálypozíció objektív-történelmi jelentőségének alapvető kritériumát: az a pozíció képviseli a történelmi 'igazság' kifejezését, amely az emberiség természetöröinek növekedését és fejlődését elősegíti." /А. Столяров: "Субъективизм и марксизм", Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1-2, стр. 129.

Mint látjuk, a kérdés itt a szociológia, a történelmi materializmus sikián merül fel. Ez helyes és jogos. Értelme az ellenkezőjébe csak akkor csap át, ha ezt a választ a gnoszeológiai vagy dialektikus materialista kérdésfeltevésre is mechanikusan átvisszük és nem vála-

szoljuk meg önállóan annak - a tárgy és a tudati képmás viszonyára vonatkozó - szabatos kérdését, illetve esetleg magát a kérdést sem tesszük fel. V.Szarabjánov fő hibái közé tartozik az, hogy - ha nem is szabatosan - felteszi a gnoszeológiai elemzés kérdését, azonban arra a szociológiai választ adja és ezért eltorzítja, szubjektivizálja. A.Sztoljárov a polémia szükséglete szerint ugyancsak a szociológiai vagy történelmi materialista siku kérdést élezi ki és megkísérli annak - ellentétben V.Szarabjánovval - nem szubjektivista, hanem materialista-dialektikus megoldását kidolgozni. A.Sztoljárov tehát ezzel, közvetve, a tárgy szerinti gnoszeológiai elemzés objektivitásának elvét is védelmezi.

A "kettős igazság" elméletének hamisságát megerősítik a morál és állam-elmélet területéről vett illusztrációk is. "A fentiekhez hasonlóan Engels a morál kérdésében nem áll még annál, hogy az osztálytársadalomban minden morális rendszer osztályjellegű rendszer és ezért mindegyik önmaga számára igaz. Nem, Engels a marxista nézetek osztályjellegéhez ragaszkodva, szükségesnek tartja a kiegészítést: 'annak az erkölcsnek van legtöbb olyan eleme, amely tartós szilárdságot ígér, amelyik az adott korban a jövő szempontját fejezi ki, vagyis az adott időszakban - a proletáriátus erkölce'. Ilyenformán - vonja le következtetését A.Sztoljárov Engels példájából - a különböző erkölcsi rendszereknek nemcsak az osztályjellegére lehet rámutatni, hanem azoknak meghatározott objektiv-történelmi értékelését is adhatjuk." /Uo./

A továbbiakban egy aktuális társadalmi-politikai kérdést vet fel s idézi egy kolhozparaszt válaszát: "Én azt gondolom és úgy érzem, hogy Lenin szerint a következőképpen áll a dolog: ugyan nagyon-nagy a mi akaratunk és elszántságunk, hogy átugorjunk a kommunizmusba, de ennek a lehetősége nem a mi kívánságunkból következik, hanem az élő és nem kiagyalt valóságból." /С.Захаров: "Мысли крестьянина из захолстья" Правда, 21.XI.1926.

Ez alkalmasint azt jelenti, hogy a kolhozparaszt megértette a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet történelmi korszakának, a kommunizmus alsó fokának, a szocializmusnak mint átmenetnek az objektiv szükségzerűségét. Mindenesetre gondolkodásmódjának realizmusáról, materializmusáról tanuskodik. A.Sztoljárov megjegyzi: "Állítom, hogy ez az eldugott faluból való paraszt jobban megértette a marxizmust, mint Szarabjánov elvtárs, aki pedig könyveket írt a történelmi materializmusról... Aktivitás, harc - és kész. Erre a szubjektivista 'narodnyik' álláspontra helyezkedik Szarabjánov elvtárs. A tudományos szocializmus minden specifikus különbsége éppen mint tudományos, azaz a történelmi fejlődés objektiv értelmét kifejező szocializmusnak ez a különbsége a szo-

cializmus valamennyi nem-tudományos formájától, elhomályosodik, eltűnik. A V.Szarabjanov hirdette nézetet szofista, szubjektív 'dialektikának' kell tartani, amelyet nevetségessé tesz az ugynevezett 'hottentotta erkölcs' formulájával való analógiája. Ezerint: 'jó, ha én loptam el tőled a felésséget; rossz, ha te loptad el tőlem'? Ez, természetesen, nem a materialista dialektika nézőpontja...A 'kettős igazság' tanítása - káros és elméletileg hamis kitalálás." /А.Столяров: "Субъективизм и марксизм", Под Знаменем Марксизма, 1926, № I-2, стр.129-130.

V. Szarabjanov válasza: "Ő /Sztoljárov/, úgy látszik, nem is sejti, hogy a hottentotta morál az minden osztály morálja, csak különböző 'moduszok'-ban, így a proletáriátusé is. A nyárapolgári moralizálónak és képmutatónak mintha ellenszenves lenne a hottentotta morál, mi azonban nem moralizálással foglalkozunk, hanem határozottan állítjuk, hogy amikor a fehér generálisok bennünket lőnek, az - rossz, amikor pedig mi lőjük ezeket a generálisokat, ez - jó. Amikor a burzsoázia elnyomja a proletáriátust, ez - rossz, amikor viszont mi magunk alá rendeljük a burzsoáziát, ez - nagyszerű. Sztoljárov elvtárs magát forradalmi marxistának tartja és közben kényes kisasszonyokhoz hasonlóan elájul a hottentotta moráltól, amely a 'sok igazság' visszatükrözése." /Вл.Сарабянов: "Как иные товарищи творят ревизионизм?-Вынужденный ответ тов.Столярову", Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр.73.

A szubjektivista "kettős /sőt:sok/ igazság" elmélettel vitatkozva, A. Sztoljárov az eszmék marxista szociológiai elemzésének objektivizmusát /ezt a terminust használja Lenin 1894-től kezdve/ hangsúlyozza, de nem kerülheti meg a gnoszeológiai elemzés problémáját és annak hasonló jellegét sem. Az objektív szemlélet bemutatására A.Sztoljárov Hegelt idézi: "A gondolkodás, tartalom tekintetében, csak annyiban igaz, amennyiben elmerült a dologban, forma tekintetében pedig nem különös léte vagy ténykedése az alanynak, hanem éppen az, hogy a tudat mint elvont és úgy viselkedik, mint amely egyéb tulajdonságok, állapotok stb. minden részlegességétől megszabadult és csak az általánost műveli, amelyben valamennyi egyénnel azonos" /Hegel:Enciklopedia,Akadémiai Kiadó,1950,60.old/. Egy másik helyen: "Bebizonyítani a filozófiában annyit tesz, mint kimutatni, hogy a tárgy önmaga által és önmagából lesz azzá, ami." /Uo. 142.old/. A.Sztoljárov szerint Marx a "Tőké"-ben ugyancsak ebben a szelvényben írja: "Szabad mozgás az anyagban - ez nem más, mint a dialektikus módszer parafrázisa".

A.Sztoljárov a vita során megfogalmazza a dialektika és a materializmus összefüggését mind positive, mind negative - polémikus formában. "A következőesen dialektikus nézőpont szükségszerűen materializmushoz vezet, Hegel Feuerbachhoz és Marxhoz visz el. A következőes materializmus elgondolhatatlan dialektika nélkül. Ellenkezőelg: a való-

ság nem-dialektikus mechanisztikus felfogása teljesen törvényszerűen visz el a minőségnek mennyiségre való redukálásán, a minőség szubjektív kategóriaként való tételezésén, mindezekben a közbeeső láncszemekeken keresztül, a fenomenalizmushoz, szubjektivizmushoz, a szubjektív idealizmus ilyen vagy olyan válfajához." /A. Столяр: "Субъективизм и марксизм" Под Знаменем Марксизма, 1926, № I-2, стр. II9/

"A dialektika összeférhetetlen a spekulációval - vallja A.Sztoljárov. - Az objektivizmuson keresztül az elvezet a materializmushoz. Hegel nem lépte át ezt a határt, de dialektikája objektív módszert követel..." /Uo./

Ugy tűnik, hogy A.Sztoljárov bírálatában van bizonyos félreértés és némi túlzás. V.Szarabjánov pl. egyáltalán nem áll értetlenül a szocializmus mint átmeneti időszak szükségességére előtt /mint konkrét jelenség előtt/. Másrészt V.Szarabjánov hiába utasítja vissza A.Sztoljárov bírálatát általában, mert filozófiai pozíciójából következően végső soron tényleg csak "teljes szubjektív önkény" alapján történhet meg a "választás". Ez valóban így van V.Szarabjánovnál a kétféle /szociológiai és gnoszeológiai/ kérdésfeltevés azonosítása miatt, pontosabban azért, mert a gnoszeológiai kérdésfeltevést szubjektívizálja /tagadja az objektív igazságot/ és ezáltal eltorzítja a szociológiai problémát is. Ezt a bírálatot tehát csak helyeselhetjük A.Sztoljárov részéről, mivel az élesen feltett szociológiai kérdésre V.Szarabjánov a szubjektivizmus szellemében válaszol. Természetesen V.Szarabjánov álláspontja még itt sem "egyszerű és teljes dőreség". Ujra csak kiemelhetjük szociológiai, történelmi materialista siku kérdésfeltevésének hangsúlyosságát, valamint a "kettős igazság" nézet mögött is az eszmék, köztük a filozófiai eszmék harcát felismerő és megalapozó megállapításait, amelynek tényleg megvan a gazdasági, osztályalapja. Hogy bármilyen kérdésben, mozogjanak azok akár a szociológiai, akár az ismeretelméleti kérdésfeltevés síkján, különböző válaszok lehetségesek és vannak, s hogy pl. a filozófiai kérdésekben két alapvető irányzat, a materializmus és az idealizmus harcol egymással s a felmerülő kérdésekre ennek megfelelően kétféle, ellentétes válaszokat adnak - ez tény, amit V.Szarabjánov is tud, sőt kiélez. Mindehhez azonban helytelen következtetéseket is kapcsol: a "kettős igazság" következtetéseit. Pedig akármilyen területen, így a filozófiában is, közelebbről még az igazság kérdésében is - egy igazság van. Ez az "egy igazság" természetesen nem merev, változatlan, hanem fejlődik, de semmiképpen sem azonosítható a hamissággal, mivel éppen a vele való harc útján tökéletesedik.

Az elmondottakat összegezve tehát arra a következtetésre jutunk - erről írtam a Magyar Filozófiai Szemle, 1974, 4-5. számában -

hogy e vitában szemben álló felek közül V.Szarabjánov a marxista filozófia aktivitást hangsúlyozó mozzanatát, míg A.Sztoljárov az objektív igazság elismerését, a marxista filozófia objektívizmusát emeli ki. Valóban meglévő oldalakat szerepeltetnek tehát, csak nem teljes és ezért nem helyes megvilágításban, s elsősorban azért nem, mert hiányzik náluk mind a szociológiai és a gnoszeológiai aspektusok szabatos megkülönböztetése, mind pedig az említett mozzanatok megfelelő egyesítése.

#### AZ "EGY" ÉS A "SOK"

#### LEIBNIZ MONADOLÓGIÁJÁBAN

A platonizmus, illetve a neoplatonizmus miért adta át helyét a római egyház filozófiai tanításának argumentációjában? A platonizmus a XIII. század első feléig uralkodott. Még a XIII. század ekején is rárontott az egyház dörgedelmeivel az éppen hogy megtalált arisztoteleszi természetfilozófiára és annak metafizikájára. Ugyanebben a században azonban feladta pozícióját és a legnagyobb tekintélynek fogadta el a "pogány" filozófust nemcsak a természettudományok területén, de a morál és a teológia kérdéseiben is.

Ezt a történelmi tényt rendszeresen a következőképpen magyarázzák. A skolasztikának addig nem volt saját természetfilozófiája; csak teológiája és logikája alakul ki, méghozzá ez utóbbi egyszerűen a teológiai bizonyítások eszköze volt. A XIII. században a városi polgárok között erős érdeklődés keletkezett a természetfilozófia iránt, ami igen természetes volt olyan embereknél, akiknek a jóléte a természet törvényei ismeretétől függött. Ez az érdeklődés leginkább Olaszországban nyilvánult meg, ahol a városi burzsoázia nem szűnt meg létezni még a római impérium idejétől kezdve. Az egyház akarva-akaratlanul helyet kellett adjon ennek az irányzatnak, de azt maga alá akarta rendelni. Szükséglet keletkezett a természet olyan felfogására, amelyet az egyház felhasználhatott céljai érdekében. Ezt csak a természet teleológiai felfogása adhatta, amelyben az az isteni teremtés hierarchiájában külön fokot alkot, amely az égbe vezet. Ennek a szükségletnek felelt meg az arisztoteleszi természetfilozófia.

Varjas Sándor a platonizmus arisztotelianizmussal való felváltását így magyarázó filozófiatörténetet élelméjének tartja. Ez ugyan is megmagyarázza, hogy miért szűnt meg az arisztoteleszi filozófia üldözött lenni, viszont nem indokolja azt a pozitív szerepet, amelyet a római egyház uralkodó hivatalos filozófiájában kezdett játszani. Ez miért történt?

Maga Varjas mélyebben, az elvekig lehatolóan kísérleli meg mindennek a magyarázatát: A XIII. századig az egyház bizalmát a platonizmus élvezte és méginkább a neoplatonizmus az emanációra vonatkozó tanítá-

sával. De nem sokára világossá vált, hogy ez a tanítás nem képes kielégíteni az egyház érdekeit, nem békithető össze az alapvető egyházi dogmákkal, amiként ~~ez~~ elmondható minden monizmusról. Az emanáció elmélete azt tanítja, hogy minden dolog az isteni szubsztanciából származik kiáramlás útján, míg végül azok visszatérnek hozzá. A kiáramlást úgy értelmezik, mint elszakadást, mint bünbeesést. Valamennyi lény végső célja az istenhez való visszatérésben van /adunatio/. Ebből a neoplatonisták arra következtettek, hogy az istennel való egyesülés az Egyházban és Krisztus jelenléte a testetöltésben csak szimbólikusak. Ha azonban ez így van, akkor a valóságban nincs a Szentháromságnak megvalósulása, nincs emberré válása és nincsen isteni irgalom, minthogy ezeket csak szemléletes formaként kell érteni.

Varjas azt vallja, hogy az egyház szempontjából csak egyfajta típusu filozófia teljesen kielégítő - a dualizmus. A monizmus egyetlen formája sem egyeztethető össze a katolikus egyház dogmaival. Hogy a materializmus nem lehet egyházi filozófia, ez magától értetődik, hiszen tagadja az istent. De a monista idealizmus sem teljesen alkalmas az egyházi filozófia minőségére, mivel szerinte nincs anyag, és, következésképpen, a rossz, a bűn, stb. az isteni akarat következményei. Ördög nélkül azonban nincsen vallás. Ezért az egyház számára csak egy világszemlélet lehetséges: a dualizmus, amely szerint a jó az isteni akarat eredménye, a rossz pedig - az anyag következménye, az élvezetek szomjazásának a következménye. Az isten csak ebben az esetben adományozhatja a tömegnek a szabad akaratot, amellyel azok önkényesen viszszaélnek, az istenség büne nélkül. Igaz, még az anyag ilyen megengedése is a teremtés része, úgy, hogy végső fokon az isten felelős itt is tulajdonságaiért, és a szabad akarat ismét mintha nem lenne. Éppen itt jön segítségül az arisztotelészi filozófia metafizikájának két elvével. A természet a maga alkotórészeiben az okság segítségével nyer magyarázatot, míg egészében a cél-okok segítségével, azaz teleológiailag. Ebben a természetfilozófiában összekapcsolódik ez a két nyilvánvalóan egymással összeegyeztethetetlen elv.

Mármont Leibniz /1646-1716/ létrehozta monadológiáját és nem keveset munkálkodott azon, hogy a teológia eme sebezhető pontja kuszöbblődjön. Olyan fogalmat kívánt találni, amely teljesen ki tudná kuszöbblőlni e hiányosságot és eleget tudna tenni mind a tudomány, mind az egyház követelményeinek. Ez a csodahatásu fogalom a monasz értelmezésében valamiféle erő, amely a monaszt képzelő, érzékelőképességgel rendelkező és törekvő lényként határozza meg. Az erő, mint olyan, alá van vetve természetesen az okság törvényének. Másrészt ugyanaz a monasz ugyancsak képzet, érzékelő képesség és törekvés /tudattalan azokban a

monaszokban, amelyek meg vannak fosztva a tudattól/, vagyis céltudatosan cselekvő erő. Más szóval: Leibniz egyes részekben a létező mechanizmusát valósítja meg monasza segítségével, egészében azonban az teleológikus. Ugy tűnt tehát, hogy ez a fogalom képes valamennyi iránta támasztott követelményt teljesíteni.

Maga Leibniz meséli el Raymond de Monmorhoz 1714-ben írott levelében filozófiai evolúcióját: "Még gyermekként tanulmányoztam Arisztotelészt és még a skolasztikusok sem ijesztettek meg, amit én most sem sajnállok. Aztán nagy meglepéssel olvastam Plátont és Plotinost. Felszabadulva a közkeletű iskolai filozófiától, az újbán merültem el, és emléksze, amint sétáltam Leipzig közelében lévő erdőben - éppen Roentalban - 15 éves koromban, egyedül, és arról gondolkodtam, meg kell-e tartanom a szubsztanciális formákat. Málam végülis a mechanikai elmélet került ki győztesen és ez arra vitt engem, hogy matematikával foglalkozzam, amelynek minden mélységében már csak a Huygens-szel együtt dolgozva hatoltam be. A mechanika és a mozgás fő törvényeit akkor tanulmányozva azonban nagyon meglepődtem, észrevéve azt, hogy azokat nem lehet megtalálni a matematikában; ez visszavitt engem az entelechiához - és végső soron ahhoz a felismeréshez, hogy a monaszok, vagy egyszerű szubsztanciák az egyedüli igazi szubsztanciák, míg az anyagi dolgok csak jelenségek, amelyek minden esetre jól megalapozottak és egymással összefüggőek" /"Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Buchenau, II. S. 458-459./ Egyébként a Hannoveri Levéltár mintegy 15.000 Leibniz-levelet őriz.

VARJAS LEIBNIZRŐL "Az újkori filozófia történetében" /Első kötet, 1. rész, Moszkva, 1926/ Varjas Sándor a következő összefoglalását adja Leibniz Monadológiájának:

- 1./ Bármely ítélet egy szubjektumból és predikátumból áll.
- 2./ Szubjektum az, amiből levezetik a predikátumokat. Ezt a szubjektumot szubsztanciának nevezik.
- 3./ Maguk a szubjektumok semmi másból nem levezethetők. Ha a világban van valami, akkor ez szükségszerűen: szubsztancia, nem kiterjedt világ-atom.
- 4./ Minden predikátum csak ahhoz a szubjektumhoz tartozik, amelyből az elevezethető. Ha két szubjektumhoz tartozna, akkor a következő ítéletünk lenne: "A és B egymás között C viszonyban van", ami elmentmond az 1./ pontnak, amely szerint bármely ítéletben csak egyedül egy szubjektum van.
- 5./ Ha minden predikátumot csak egyedül egy szubjektumból - a szubsztanciából - lehet levezetni, akkor minden szubsztancia egész története abban egészen bennefoglaltatik, függetlenül másoktól: praesens monadis gravidum est suo futuro.

6./ Ezek a szubjektumok-szubsztanciák azok a téglák, amelyekből felépül a világ. Ha azok valóban léteznek, akkor azok nem lehetnek oszthatók, mivel ellenkező esetben ez az osztás a végtelenségig mehetne, így a szubsztanciák a semmibe oldódnának fel. Azoknak egyáltalán nem lehet részük, mert ha létezik a bonyolult, akkor az egyszerűnek is létezni kell. Ezek az egyszerű szubsztanciák viszont éppen a monaszok.- Ehhez Varjas hozzáfűzi, hogy ez utóbbi bizonyításról ma már tudjuk, hogy hibás és a határra vonatkozó tanítás helytelen alkalmazásán alapszik. Az osztás ugyanis a végtelenségig mehet anélkül, hogy a részek valóban elérnék a nullát. A nulla egyáltalán nem a reális osztás minimumát alkotja - ilyen minimum általában nincs - az csak az osztás határa.

7./ A monaszok tehát nem keletkeznek és nem semmisülnek meg. Csak a bonyolult testek keletkeznek alkotó részekből és bomlanak szét alkotó részekre. Következésképpen csak nagyobb élőlénynek a kisebbben való preformációja létezik, annak evolúciója; végül aztán annak involúciója is, azaz az ellenkező folyamat.

8./ A monaszok tevékenysége, azaz azok igazi predikátumai a képzetekre, érzékelőképessegre és a törekvésekre redukálódnak. Más belső tevékenységük nem lehet. A térbeli mozgások csak fenomenek, mivel azok alkotó részei sohasem léteznek egyidőben, valamint ugyancsak azért, mert a mozgás legalábbis két testet feltételez. Bármely mozgás testek közötti helyzet megváltoztatása. Ha például azt mondom, hogy "A mozog B irányával ellentétesen", ez azt jelenti, hogy "A és B egymással viszonyban vannak" /mégpedig a közöttük lévő távolság növekedése viszonyában/. Ez az ítélet azonban, amely a mozgásra vonatkozó bármely kijelentés igaz típusát képviseli, ellentmond az 1./ pontnak.

9./ Bár a monaszok tevékenysége a képzetek, érzékelő képesség, ez azonban egyáltalán nem feltétlenül tudatos. Ezt a fontos állítást Leibniz sehol sem bizonyítja, részletesebben van erről szó a petites perceptions-al kapcsolatban.

10./ Mivelhogy valamennyi monasz a világosság különböző foku elképzelési ereje, érzékelőképessege, úgy azok valamennyien azonosan felépítettek és szakadatlan sort alkotnak, amely felfelé halad. A szakadatlanság persze nem vezethető le predikátumokra vonatkozó tanításból, mivel az a monaszok egymáshoz való viszonya. Így az önálló posztulátum.

11./ A monaszok felépítése egyetemes - kivétel nélküli - analógiájából és szakadatlanságából következik azok előre megállapított harmóniája. Előfordul, hogy ezt a harmóniát nem eleve megállapítottak, hanem preformálnak nevezik; ezzel azt kívánják aláhuzni, hogy az egyáltalán nem tételezi az isten létezését.

12./ A monaszok - a "testek" és a lelkek egysége, ha test alatt a monasz érzékelési képességének fenomenális objektumát értjük.

13./ A természetben nincsen semmi halott vagy nemorganikus.

14./ A monaszok olyan gépek, amelyeknek a legkisebb részei még mindig élő gépek maradnak. Ez abból következik, hogy Leibniznek nincs semmi "külső" tárgy: anyag, mozgás - csak ezeknek a fenomeneknek a képzeleti léteznek. Mivelhogy a monaszok nem bonthatók szét /oszt-hatatlanok/, így a világ perpetuum mobile spirituale.

15./ Az "anyag" nem egyszerűen jelenség a tudatos képzet tárgya értelmében, hanem az - jól megalapozott jelenség, azaz, bár reálisan nem létezik, de az őt kifejező képzet mégis reális, mivelhogy a monaszok reálisak és csak azok egyesülése és kölcsönhatása nem reális.

Leibniz tanításának behatóbb vizsgálata és a történelem egyaránt azt mutatja, hogy nemcsak az egyedüli szubsztanciára vonatkozó tanítás nem szolgálhat a vallás alapjául, de még a monadológia sem képes annak követelményeit teljesíteni. A római egyház tanítása nem véletlenül Aquinoi Tamás filozófiája lett, és nem pedig Leibnizé. MIÉRT? Leibniz szubjektív megnyilvánulásai ellenére e vallási követelményt nem teljesíti az eleve megállapított harmónia elve, amely az egymás felé "ablakokkal" nem rendelkező monaszok között megvan, mivel az előre megállapított harmóniához /mint maga is írja "Új kísérlet az értelemről" c. munkája előszavában/ egyáltalán nem az isten hipotézisére támaszkodik, hanem a leibnizi filozófia két alapvető elvéből, a monaszok felépítésében meglévő analógia és a szakadatlanság elveiből következik.

Az isteni szubsztancia elismerése, amely a többi monasz alkotóját, Leibnizet Spinoza karjaiba veti, minthogy ilyen elismerés esetén meg kell engedni, hogy a többi monaszok nem igazi szubsztanciák, hanem csak moduszok. A kettő közül csak az egyik lehetséges: Vagy a lét - predikátum, más szükséges predikátumok sorában, és így, minthogy a lét predikátuma a monasz karakterisztikájához tartozik, valamennyi monasz szükségszerűen létezik. Ebben az esetben azonban az istennek nem volna semmiféle előnye, privilégiuma más monaszokkal összehasonlítva, és valamennyi monasz - isten. Vagy pedig a lét nem predikátuma a monaszoknak, akkor viszont általában semmi sem létezik, sem az isten, sem a monaszok. Ha az isten az egyedüli igazi monasz, akkor Leibniz tanítása a spinozizmus válfaja. Amennyiben tehát megvan a monaszok sokasága, akkor közülük egyik sem bírhat a lét tekintetében privilégiummal, azaz az isten nem alkotója a monaszoknak. De éppen ez az ateizmus. Leibniz számára természetesen az ilyen kiút még szörnyűbb volt, mint a spinozizmus, és végső soron, szívesebben hajlott ez utóbbihoz. "Si notio substantiae in genere non convenit nisi substantiae simplissimae, seu primariae, haec sola erit substantia." - Ha a szubsztancia mint nem fogalma csak a legegyszerűbb és eredeti szubsztanciára vonatkozik, akkor a szubsztancia csak egy.

Jelen vizsgálatunk szempontjából végül is ontológiai síkon csak a monaszokat, mint egyes szubsztanciákat tételező leibnizi felfogást kell kiemelnünk, mint a modern filozófiai pluralizmus közvetlen ujkori előzményét.

**A "TÉNY-IGAZSÁG"** Leibniznél a racionális igazságok szükségszerűek, és **ÉS AZ "ÉSZ-IGAZSÁG"** a velük ellentétes nem lehetséges; A tényigazságok viszont véletlenek, és a velük ellentétes lehetséges. A szükségszerű igazságokat szétbonthatjuk eredeti és tovább nem tagolható eszmékre. Ha megkíséreljük így szétbontani a tényigazságokat /amelyeknek az allentéte lehetséges/, akkor a szétbontás a végtelenségig kell menjen. A tényigazságok a helytálló tételek külön csoportját alkotják, amelyek az elégséges alap elvén nyugszanak. Maga Leibniz azonban elég világosan felismerte a racionális és tényigazságok elkülönítésének tisztán antropológiai hátterét, ami kifejezést nyert az elégséges alap érvényességi körének megítélésekor. A "Monadológia" 30. §-ban így fogalmaz: "Elégséges alappal ugyancsak kell állítanak a véletlen- vagy tényigazságok. Az alapokra való szétbontás itt - tekintettel a természet tárgyai mérhetetlen sokféleségére és a testek végtelen oszthatóságára - a végtelenségig folytatható." A következő §-ban már azt állítja, hogy "az elégséges vagy végső alap az egyes vagy véletlen dolgok összefüggésén vagy során kívül kell legyen." Ugyanakkor Leibniz azt is megfogalmazza, hogy az elégséges alap elvének nemcsak a tapasztalat egyes tényei számára van jelentősége, de azok teljességére és egészére is." Ezzel tehát visszakerül a szükségszerű igazságokhoz, mondván, hogy maga az elégséges alap elve szükségszerű igazság.

**IGAZSÁG ÉS SZABADSÁG** Leibniz ugyanígy a szabadságnak két fajtát különbözteti meg. Az egyik esetben a szabadságot csak az ész determinálja. Az ilyen szabadság teljes mértékben csak az isten tulajdona. A másik esetben a kontingens szabadsággal van dolgunk. Ez a fogalom azt jelenti, hogy bár gondolataink és kívánságaink determináltak, de determináltságuk kontingens, azaz nem abszolút szükségszerű. Ez ugy magyarázható, hogy azok nem logikai igazságokból, hanem tényigazságokból következnek. A magatartásunkat determináló pszichikai törvények, Leibniz szerint, a természetnek ugyanolyan törvényei, mint a fizikai törvények. Persze azokat elsajátíthatjuk, például, a szenvedélyeket meg lehet fékezni. Ebből következik, hogy Leibniz rendszerében legjobb esetben viszonylagos szabadság lehetséges, amely azon alapszik, hogy a léleknek vannak olyan állomásai, amelyek képesek megtörni a szenvedélyek erejét. Ha én tudom, hogy ez vagy az a cselekvés, amelyet természetes hajlamom vált ki, erkölcstelen, - akkor az ész visszatarthat engem annak elkövetésétől. Sőt, ha a megvalósítást a személyes következményektől való félelem akadályozza, akkor még a viszonylagos szabad-

ság is megsemmisül.

Leibniz feltételezi, hogy a tudattal felruházott lényeket cselekvéseikben a jószág eszméje határozza meg. A jó megértése azonban azok intellektusának fokától függ. A szabadság tehát az a tevékenység, amelyet az ész határoz meg. Kényszerítés a spinozai értelemben itt nem lehetséges, mivel semmiféle cselekvésnek sem tisztán logikai elvek a forrásai; márpedig csak ezek az elvek és a belőlük folyó következmények - abszolút szükségszerűek. Bármely cselekvésünk mindig feltételezett, de nem abszolút: csak inclinans, nem pedig necessitans. A magatartásunkat determináló és kiváltó okok - részben külsők, részben belső jellegűek. A belső motívumok részben a szenvedélyekből származnak, részben az ésből. A belső motívumok ellen tudnak állni a külsőknek és képesek a szenvedélyek motívumaival szemben az ész érveit felvetni. Jegyezzük meg, hogy Leibniz határozottan elveti a kimerikus, semmi által nem determinált szabadságra vonatkozó tanítást.

**A FIZIKAI ÉS A SZELLEMI MUNKA** A magasabb termelékenység a társadalmi **ELKÜLÖNÍTÉSÉNEK PLURALIZMUSA** haladásnak ugyan nem kimerítő, de lényeges, sőt központi kritériuma s ezt a folyamatot a fizikai munkának a szellemivel való egyesítése előmozdítja és meggyorsítja. Érthető tehát, hogy a kapitalizmus termelést forradalmasító hatása megjelenik abban is, hogy a tőkések konkurrencia-harcában rákényszerülnek a munkaerő kulturáját, iskolázottságát emelni s így akarataik ellenére és ellentmondásosan abban az irányban tevékenykednek, amit a fizikai és szellemi munka egyesítésének nevezünk.

"Az emberek nagy többségének szelleme - idézi A.Smithet Marx - szükségszerűen mindennapi foglalatosságaikból és foglalatosságokon fejlődik ki. Egy embernek, aki egész életét néhány egyszerű művelet elvégzésére fordítja...nincs alkalma értelmét gyakorolni...Általában olyan ostoba és tudatlan lesz, amennyire ez emberi teremtménynél lehetséges." A részmunkás életének egyformasága ecsetelése után A.Smith így folytatja: "Mozdulatlan életének egyformasága természetesen szellemének bátorságát is megrontja...Szétrombolja még testének energiáját is, és képtelenné teszi arra, hogy erejét lendületesen és kitartóan alkalmazza azon a részfoglalatosságon kívül, melyre ránevelték. Különös szakmájában való ügyessége így intellektuális, társadalmi és hadi erényeinek rovására megszerzettnek látszik, de minden ipari és civilizált társadalomban ez az állapot, amelybe a dolgozó szegények /the labouring poor/, azaz a nép nagy tömegének szükségképpen süllyednie kell."/A.Smith: "Wealth of Nations", V.könyv, I.fejezet, III.rész, II.cikkely/. Marx megjegyzi, hogy mint a munkamegosztás hátrányos következményeit kifejtő A.Ferguson tanítványa, A.Smith e pontot illetően nagyon is tisztán látott. Művének bevezetésében, ahol a munkamegoszt-

tást ex professo /hivatásszerűen/ ünnepli, csak fűtőlag utal a munkamegosztásra, mint a társadalmi egyenlőtlenségek forrására.

Hogy a néptömegeknek a munkamegosztásból eredő teljes elsatnyulását megakadályozza, A.Smith állami uton való népoktatást javasolt, bár óvatosan homöopata adagokban. Ezzel konzervatív, mondhatni reakciós "pluralista" oldalról vitáz A.Smith francia fordítója és kommentátora, G.Garnier, aki az első francia császárság alatt természetszerűen szendtorrá vedlett. Szerinte a népoktatás beleütközik a munkamegosztás elemi törvényeibe, és vele "egész társadalmi rendszerünket halálra szánák." Így ír: "A munka minden megosztásához hasonlóan a kétkezi munka és az értelmi munka közötti megosztás abban a mértékben lesz kefejezettebb és határozottabb, amilyen mértékben gazdagabb lesz a társadalom /ezt a kifejezést helyesen alkalmazza a tőkére, a földtulajdonra és ezek államára - M.K. megjegyzése/. A munkának ez a megosztása, mint minden más megosztás, multbeli haladás oka<sup>a</sup> és jövőbeli haladás oka...Szabad-e tehát a kormánynak ellene hatnia a munka e megosztásának és feltartóztatnia annak természetszerű menetét? Szabad-e az állami bevételeinek egy részét arra a kísérletre fordítania, hogy a munkának két osztályát, amelyek a maguk megosztására és elválasztására törekszenek, összezavarja és összekeverje?" /Garnier fordításának V.kötete, 4-5.old.,I.339-340/

A társadalom homogenitásáért, a társadalmi egyenlőségért küzdő Marx tudja, hogy bizonyos szellemi és testi elnyomorodás elválaszthatatlan még a munkának a társadalom egészen belüli megosztásától is. És viszont a társadalmi egyenlőtlenségek bajnoka, az ujkori forradalmak s elsősorban a nagy francia forradalom rettenetében körömszakadtáig védelmezi mint a kultura és civilizáció megmaradásának feltételét: általában a társadalmi osztályok s így nemcsak a burzsoázia, de az arisztokrácia osztályának a megörzését is. Az angol Edmund Burke átfogóan és ebben a szellemben fogalmazza meg a társadalmi pluralizmus követelményrendszerét. "A törvényhozók, akik a régi ókori köztársaságot megalkották, értették a dolgukat - írja Burke - nem úgy, mint a jelenkor képzett metafizikusok /itt a francia forradalom vezetőinek filozófiai iskolázottságára történik utalás irónikus hangvétellel -S.J./, illetve a pénzügyek matematikusai és aritmetikusai. Ők tudták, hogy emberekkel van dolguk és kötelességükhöz tartozott az emberi természet tanulmányozása. Tudták, hogy állampolgárokkal van dolguk s így kénytelenek voltak feltárni azon szokásoknak a hatalmát, amelyek a polgári élet körülményei között alakultak ki. Érzékenyek voltak abban a tekintetben, hogy eme második természetük hatása az elsőre valamiféle új kombinációt hozzon létre s így élesen megfigyelték az emberek között így létrejött számos sokféleséget /many diversities/, amelyek megfeleltek születésük

körülményeknek, neveltetésüknek, szakmai foglalkozásuknak, életük adott szakaszának, városban vagy falun élésüknek, a tulajdonhoz való jutásuk és annak megtartása körülményeinek, valamint magának a tulajdon minőségének és tulajdonságaiknak az adott feladat elvégzése szempontjából; továbbá, hogy úgy osszák el a privilégiumokat is, amiként azt sajátos körülményeik megkövetelik s hogy így megvédjék őket sajátosságaikkal együtt, erőt kölcsönözve így az osztályoknak a konfliktusokban való védekezéshez, mivel ezek az érdekek különféleségből /diversity of interests/ adódnak s az utóbbiak nemcsak léteznek, de kell is, hogy megmaradjanak minden összetett társadalomban.

Szégyen volna a mai törvényhozók számára - folytatja Burke - ha az egyszerű gazda tudná, hogy miként ossza be és hasznosítsa birkáit, lovait és szamarait s így józan észére hallgatva nem rugaszkodik el absztrakciókba és nem egyenlősíti /equalize/ ezeket az állatokat, hanem előre látja mindegyik sajátosságát s ennek megfelelően táplálja, gondoskodik róluk, alkalmazza őket; s ugyanakkor a mai társadalom közgazdászai /economists/ pedig úgy rendeznék el rokon természetű társaságokat és úgy pásztorkodnának beosztottaikon, hogy közben elragadtatnák magukat valamiféle komolytalan metafizika által s ez felismerhetetlené tenné számukra nyájuk természetét és általában az emberek megismerését. Montesquieu helyes megfigyelése volt, hogy a polgárok osztályozásakor az antikvitás törvényhozói szerinte megfelelően éltek hatalmukkal, sőt bizonyos fokig még túl is léptek cmagukon. Mintnogy a törvényhozók elsődleges kötelessége az állampolgárok különböző csoportjait megfelelően kezelni s így közösséggé formálni őket; viszont a mai francia törvényhozók mások, ők metafizikai és alkémikusi törvényhozók, akik éppen ellenkező irányvonalat követnek. Az ő törekvésük összezavarni /confound/ az állampolgárok mindenféle fajtáját s ahogy csak tudják egy homogén tömeggé /homogeneous mass/ alakítani; majd pedig az így kapott amalgánt szétdarabolni inkoherens köztársaságokká, autonómiákká; az embereket így kigondolt sakkfigurák sokaságává redukálják a maguk fabulája alapján és nem olyan figurákként kezelik őket, akiknek erejét a táblán elfoglalt helyükből eredeztetjük."/ "Reflections on the Revolution in France, 1791, pp.299-300/

II.

W I L L I A M                      J A M E S

/ 1842 - 1910/

### 3. JAMES FILOZÓFIÁJÁNAK PSZICHOLOGIZMUSA

/ "HOW TWO MINDS CAN KNOW ONE THING?", 1905 /

CSAK A SZUBJEKTUMTÓL FÜGG? Az emberi tudat, pontosabban megismerés tárgyra-  
irányultsága eliminálódik a szubjektív idealiz-  
musban. William James újra és újra szembetalálja  
magát e problémával. A fenti tanulmányban először is jelzi, hogy koráb-  
ban milyen válaszokat adott. "A tudatosság létezik?" / "Does conscious-  
ness exist?" / c. tanulmányában azt igyekezett bemutatni, hogy ameny-  
nyiben egy tapasztalatot /experience/ tudatosnak nevez, ez nem azt je-  
lenti, hogy így az a fizikai létnek tulajdon modalitás által keresz-  
tül-kasul át van hatva - mint pl. a színes ablaküveget előnetheti a  
fény - hanem inkább azt, hogy az ebben az esetben bizonyos konkrét  
viszonyban van a tapasztalat más, számára idegen részeihez.

Ez a "toll", veszi a példát, első megközelítésben, egy puszta  
"ez", egy adottság, egy tény, egy fenomen, egy tartalom, és bármilyen  
neutrális és határozatlan elnevezést részesíthetünk előnyben annak meg-  
nevezésekor. Az említett cikkben ezt James "tisztá tapasztalatnak" ne-  
vezte. Ahhoz, hogy aztán klasszifikálhassuk: vagy mint egy fizikai tol-  
lat, vagy mint valakinek a tollról való észleletét, annak fel kell ven-  
nie egy funkciót, ami viszont már csak egy bonyolultabb világban tör-  
ténhetik meg. Az előbbi világban az egy stabil valami, amely tintát  
foglал magában; jeleket hagy egy papíron és alá van vetve egy kéz írá-  
nyításának stb. - ez így egy fizikai toll. Ezt értjük "fizikai" létén.  
Viszont egy toll, amely nem stabil, hanem szemem mozgatása nyomán jön  
és megy, az én önkényemtől függően változik, folytatva a saját múltját  
a rákövetkező tapasztalatban, ezt James a tollnak az elmében meglévő  
észleletének nevezi. Ime ezek a tulajdonságok azok, amelyeket egy toll-  
ban "tudatos" létnek nevez.

Egy másik cikkének / "A World of Pure Experience" / VI. részében  
aztán igyekezett bemutatni, hogy ugyanaz az ez, vagyis a tiszta tapaszt-  
alatnak ugyanezen példánya, ez a toll, egyidejűleg beléphet több tu-  
datos kontextusba, vagy más szavakkal: lehet egy objektum sok külön-  
böző elme számára. James beismeri, hogy annak idején nem foglalkozott  
több lehetséges ellenvetéssel s ezt most igyekszik pótolni.

Mármost jegyezzük meg rögtön, hogy ami a realiztikus vagy  
éppen materialista gondolkodásmód számára magától értetődő, az a szub-  
jektív idealizmus számára egyáltalán nem az, sőt a legproblémátikusabb.  
Itt van mindjárt a szubjektum mellett - amelyet ez utóbbi gondolko-  
dásmód nemcsak tudimenzionál, de abszolutizál is - az objektum

tételezésének a problémája. A következetes szubjektív idealizmus ezt nem engedheti meg /gondoljunk Berkeley aforizmájára: esse est percipere/. Ha viszont csak a szubjektum létezik, akkor - először is - tagadni kell az objektum létezését, sőt - másodszor - per definitionem még a szubjektumot is /nem lévén objektum, a szubjektum is elveszti meghatározottságát, sajátosságát, mivel azt éppen az objektumhoz viszonyítva ragadhatjuk meg fogalmilag/. Figyeljük csak meg, hogyan próbálja W. James elkerülni a szolipszizmus zsákutóját!

HA EGY A MEGISMERŐ SZUBJEKTUM,... Az első ellenvetés, amelyre válaszolni kíván logikai-dialektikai természetű s annak alapjában az az állítás van, hogy egyetlen fizikai vagy pszichikai terminus sem lehet egyszerre két viszony szubjektuma /"There is one identical term, whether physical or psychical, it had been said, could be the subject of two relations at once"/gondoljunk csak Leibnizre, illetve Russeil és Varjas interpretációjára/. Ezt a tézist James alaptalannak találja. Ugy állítja be, hogy az említett ellenvetés cáfolata annyiban a természetből következik, amennyiben - ugymond - befoglalják a fizikai tényállásban. Továbbá, bármi is legyen a helyzet a fizikai objektumokkal, de magát a tudatosság tényét nem lehet e szerint önellentmondás nélkül úgy felfogni, mint két különböző elme részét. James tagadó álláspontjának az indokolása a következő:

A fizikai világban minden további nélkül feltételezzük, hogy egy és ugyanazon anyagi tárgy egy időben szerepelhet meghatározatlanul nagy számú különböző folyamatokban. Például, ha egy gumiszönyeget négy sarkánál húzzuk, a gumi egysége a szőnyeg közepében ki van téve mind a négy húzás hatásának. Az úgy veszi át mindegyiket, mintha, illetve amiként az az említett különböző módokon egyszerre lenne, illetve van kihúzva. Így a levegő részecske is "összeteszi" a reá gyakorolt mozgásnak különböző irányait, méghozzá anélkül, hogy megszüntetné azok különféle individualitását. Sőt még olyan disztinkciót is tesz közöttük, mintha a sok különféle "fogadó" /"receivers", fül, szem stb./ rá lenne hangolva erre a hatásra. A differenciáknak ez a paradoxona, hogy t.i. az összeadás során létrejön egy megmaradó dolog, s ezt a fizikusok elemzéseivel elégségesen tisztázzák. Felmerül a kérdés, hogy van-e ezeknek analógiája egzakt formában a másik területen? "Ha két vagy több vonal át tud menni egy és ugyanazon geometriai ponton vagy ha az aktivitásnak két vagy több folyamata át tud menni egy és ugyanazon fizikai dolgon, méghozzá úgy, hogy az a folyamatokban egy azonos szerepet játszik, miért ne tudná az egyéni tudatosság két vagy több folyama magába foglalni a tapasztalatnak egy és ugyanazon egységét, méghozzá úgy, hogy az egyidejűleg lenne egy része

valamennyi és különböző elmé tapasztalatának? Ezt annak a sajátosság-  
nak a gondolata akadályozná meg, amellyel a tudatosságot megkülönböz-  
tetik a fizikai dolgoktól.

Mással, míg a fizikai dolgokat permanenseknek tételezzük,  
továbbá olyanoknak, amelyeknek megvannak az "állapotai", a tudatosság  
bizonyos tényét csak egyszer létezőnek és egyetlen állapotnak gondol-  
juk. Ha esse est sentire - idézi Berkeley alaptételét - úgy az csak  
annyiban van, amennyiben azt érzékelem, és az, amit érzékelünk, az nem  
kétértelműen és nem félremagyarázhatóan az az egzakt valami, amelyet  
érezkelünk. Mármost az ellenvetés feltételezése szerint nekünk ezt két-  
értelműen kell érzékelnünk, most érzékelve mint saját elmém részét és  
ugyanakkor ismét úgy, mint nem elmém részét, hanem mint a te elméd ré-  
szét /minthogy az én elmém nem a tied/, és ez lehetetlennek látszik  
anélkül, hogy azt ne kettőznénk meg két különböző dologgá, vagyis más  
szavakkal, ez lehetetlen lenne anélkül, hogy ne térjünk vissza a meg-  
szokott dualista filozófiához, amely elszigetelt elméket tételez, ame-  
lyek közül mindegyik megismeri a maga objektumát jelképszerűen /represen-  
tatively/ mint egy harmadik dolgot - szóval ez azt jelentené, hogy ta-  
lajdonképpen feladjuk a tiszta tapasztalat sémáját.

Ezek szerint bármely úton is lép be a tiszta tapasztalatnak  
valamilyen egysége és képezi a tudatosságnak két különböző áramlatát,  
ezt nem teheti anélkül, hogy át ne változtatná magát olyan két egység-  
gé, amely a mi hipotézisünk szerint nem megengedhető." /While physical  
things, namely, supposed to be permanent and to have their 'states', a  
fact of consciousness exist but once and is a state. If esse is sentire;  
it is only so far as it is felt; and it is unambiguously and unequivoc-  
ally exactly what is felt. The hypothesis under consideration would,  
however, oblige it to be felt equivocally, felt now as part of my mind  
and again at the same time not as a part of my mind, but of yours /for  
my mind is not yours/ and this would seem impossible without doubling  
it into two distinct things, or, in other words, without reverting to  
the ordinary dualistic philosophy of insulated minds each knowing its  
object representatively as a third thing, - and that would be to give  
up the pure-experience scheme altogether. Can we see, then any way in  
which a unit of pure experience might enter into and figure in two di-  
vers streams of consciousness without turning itself into the two units  
which, on our hypothesis, it must not be?"/

James természetesen megkísérli felvázolni a saját kiutját s  
első lépésként azt vizsgálja meg, hogy miként lép be a /tiszta tapaszt-  
alat/ egysége /the unit/ a tudatosság különálló áramlatainak egyikébe?  
Igy fogalmazza tehát azt a kérdést, hogy miként lesz a tiszta létezésből  
/from being pure/, valami olyan, amit "tudatosnak" nevezünk?

Ez azt jelenti, először, hogy új tapasztalatok álltak elő; másodszor pedig azt, hogy azok egy bizonyos észrevehető viszonyt /assignable relation/ hoztak létre a feltételezett egységhez /to the unit supposed/. Polytatva az előbbi példát a "toll"-ról mint tiszta egységről /pure unit/. A toll örökösei, ugymond, csak megismétlik a tollat, vagyis Jéven különbözőek tőle és energetikailag viszonyulván ahhoz, így a toll és ők: stabil létező fizikai dolgok egy csoportját alkotják. Amennyiben azonban a toll örökösei /successors/ különböznek tőle és más jellegű meghatározások, a toll az ő viszonylatukban nem mint fizikai, hanem mint egy eszmei-elmebeli tény fog szerepelni. /"So far, however, as its successors differ from it in another well-determined way, the pensil figure in their context, not as a physical, but as a mental fact."/ Hadd használjuk ki a "successor" szó adott összefüggésben lehetséges két jelentését - t.i. először jelentheti egyszerűen egy későbbi tapasztalat szubjektumát. A másodszor vehetjük ugymond szó szerinti jelentésében is vagyis mint "örökös" - s egy ironikusnak tűnő kérdésseltevést fogalmazzunk meg. Szóval itt nem is tennénk ellenvetést Jamesnek, ha csak a "toll" lehetne a példa a fizikai dolgokra s nem - mondjuk - egy bérház vagy egy szőlőskert is, mert azt elhanyagolhatnánk vagy elnézhetnénk, hogy egy "fizikai" tollat az örökösök viszonylatában "szellemivé" változtatott, de ha már e két utóbbi tárgyat vette volna példaképp, akkor bizonyára az örökösök /successors/ is tiltakoztak volna az "eszmeive" változtatásuk miatt!

De hallgassuk tovább Jamest. "Ez egy muló észleletté lesz, az én percepciómmá a tollról". És a szerző kifejti, hogy mit ért ezen a "más jellegű és jólmeghatározott viszonyon" a tudatosság esetében.

A "Principle of Psychology" c. munkája "Én" /"The Self"/ c. fejezetében úgy magyarázta minden egyes személyes öntudat folytonos azonosságát, mint annak a gyakorlati ténynek a nevét, hogy új tapasztalatok jönnek /a könyvben "muló gondolatoknak", "passing thoughts" elnevezés szerepel: l.kötet, 330-342.old./, amelyek visszatekintenek a régiekre, azokat "melegeknek" találják, és úgy üdvözlik és értékelik azokat, mint amelyek az "enyém"-ek. Mármost James mindezt empirikus műveletekként is jellemzi négy pontban: 1./ Hogy az új tapasztalatnak megvan a múlt ideje "tartalma" számára, s hogy ebben az időben a toll az, ami "volt"; 2./ És a tollról ez a "melegség" az érzések egy csoportja értelmében ugyancsak "volt" /az "érdeklődés" felkeltődött, a "figyelem" odafordult, a "szemek" kinyíltak stb./, amely szorosan kapcsolódott hozzá és hogy most ez a felidézés /visszatérés, recur/ és minden további visszatérés töretlen elevenségű, jöllehet a most tolljából, amely csak egy kép és elképzelés /image/ minden ilyen elevenség eltűnhetett; 3./ Ezek az érzések /feelings/ képezik az "én" magvát; 4./ Bármit is asszociáltak

egyszer vele, annak volt egy mozzanata, az "enyém" - legyen volt az én eszközöm, ha tapintással asszociálódott, és csak az én "észleletem", ha a látás-érzetek és a figyelem-érzetek voltak bevonva.

James értelmezése szerint ilymódon a toll, amelyet így retrospektíve realizáltak, mint az én észleletemet, tehát úgy szerepel, mint a "tudatos" élet egyik ténye. De erről csak annyiban van szó, amennyiben az elsajátítódott és érzékelődött /appropriation has occurred/; és ez az elsajátítás egy későbbi tapasztalat tartalmának része; az eredeti "tisza" tollhoz képest utólagos és hozzáadott /additional/. Az a toll, amely gyakorlatilag objektív és szubjektív, mint annak saját mozzanata, aktuálisan és lényegében egyik sem. Vissza kell tekinteni és fel kell használni ahhoz, hogy az egyik sajátos módon osztályozzuk. De annak felhasználása, azt mondhatni, már a másik tapasztalat kezében van, viszont e művelet során az passzív és változatlan marad.

Ez lenne tehát James leírása arról, hogy az ugynevezett tiszta tapasztalat miként kerül be egy tudatba /enter into one consciousness/. A címben jelzett probléma azonban több, vagyis az, hogy miként válhat az két tudat tárgyává /enter into two consciousness/? Nézzük most ez utóbbi problémát!

KÉT SZUBJEKTUM James nem tart szükségesnek bevezetni semmiféle elvileg ESETÉBEN... új premisszát. Mindössze egy második rákövetkező tapasztalat az, amelyet posztulálnunk kellene: egy párhuzamosat és egyidejűt az első bekövetkezővel /with the first subsequent one/, amelyben az elsajátításnak és értékelésnek /appropriation/ egy hasonló aktusa kell hogy menjen végbe. A két aktusnak nem kell közrehatnia /interfer/ sem egyik a másikra, sem az eredeti "tisza" tollra /originally pure pen/. Ez nyugodtan aludhatna a maga multjában, függetlenül attól, hogy hány ilyen örökös /successors/ ment keresztül ez önálló /several/ elsajátító aktuson. Mindegyik úgy fogja tudni, hogy az az "én" észleletem, mindegyik úgy fogja besorolni azt, mint egy "tudatos" /"conscious"/ tényt.

Azok ilyenfajta besorolása még kevésbé hat ki annak mint fizikai tollnak az osztályozására. Minthogy az osztályozás mindkét esetben attól függ, hogy csak annyiban sorolják azt az asszociációk egyik vagy másik csoportjába, amennyiben a pótlólagos /superseding/ tapasztalatok elég széles "tartalmuak" voltak, így a tollat elgondolhatjuk egyidejűleg mindkét csoportban, sőt még meg is különböztethetjük a két csoportot. Így foghatnánk fel az egész szituációt, összhangban azzal, amit a megismerés reprezentatív elméletének nevezünk, és mi mindannyian spontánul ezt tesszük. Mint egy "népszerűen" /popularly/ filozófáló ember, mondja James, ez az, ahogy ő látja magát vele együtt duplán.

Vagyis elgondolja azt annak fizikai természetéhez való viszonyla-

tában: tudom, hogy az az elmémben van, de egyszersmind az fizikai toll.

Ugyanezen kísérlet paradoxonja, amely már két ontodatban jelenik meg, ilymódon már egyáltalán nem tűnik paradoxonnak. Miért? "Tudatosnak lenni így nem egyszerűen létezni jelent, de jelentéssel birni, ismerve lenni, amely utóbbi létezés hozzáadódik ama létezéshez; és éppen ez az, ami akkor történik, ha fellép az elsajátítási-értékelési tapasztalat. A toll-tapasztalat a maga eredeti közvetlenségében nincs tudatában onmagának, az egyszerűen van, viszont a második tapasztalat megköveteli, hogy annak - ahogy James nevezte - tudatossága /awareness/ létrejöjjön. /"To be 'conscious' means not simply to be, but to be reported, known, to have awareness of one's being added to that being; and this is just what happens when the appropriative experience supervens. The pen-experience in its original immediality is not aware of itself, it simply is, and the second experience is required for what we call awareness of it to occur."/ James megjegyzi, hogy Shadworth Hodgson nagy súlyt helyezett erre a tényre, nevezetesen arra, hogy a tudatosság minimuma két állérzetet feltételez és igényel, amelyek közül a második mintegy visszapillant az elsőre. Itt szó van "Philosophy of reflection" c. munkájáról, ahol erről az "Analysis of Minima" c. részben ír, továbbá a "Metaphysics of Experience" c. munkájáról, ahol viszont ezt a "The Moment of experience" c. részben tárgyalja. "Előre elünk, de hátrafele értünk" - idézi James egyetértőleg Kierkegaard szavait. Ez utóbbról olvasható H. Heidegger "A Philosophical Concession" c. dolgozatában /Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, vol.II., 1905, p.86./

A megértés nehézsége, hogy twi. mi történik ebben az esetben, következésképpen - James szerint - nem egy logikai nehézség, vagyis ez szerinte nem foglal magában logikai ellentmondást. A nehézséget James inkább ontológainak tartja. A tapasztalatnak, ugymond, hatalmas skálája van, és amennyiben azokat mi együtt vesszük, ekkor jön létre az össze nem mérhető viszonyoknak egy káosza, amiből aztán nem tudunk kikeveredni. Jegyezzük meg mindjárt, hogy eredetileg Leibniznél - a monaszok esetében - ontológiai kérdésről van szó, ha terminológiailag ő, és még inkább később Russell /és Wajdas/ ezt logikai problémaként is tárgyalják.

James szerint a "tapasztalat"-ból nekünk különböző csoportokat kell absztrakcióval kiemelünk, majd pedig ezeket külön kezelünk, ha egyáltalán foglalkozunk velük. De hogy a tapasztalatok maguk egyáltalán miként jönnek létre, vagy jellegük és viszonyaik miért éppen olyanok, amilyenek megjelennek, ezzel nem kezdhettek a megértést. Megengedve most már mégis, hogy azok mindenkepp létrejöhettek mi nek és megjelenhetnek abban a sorrendben, ahogyan azt fentiekben James felvázolta, meg is megállapíthatjuk /hiszen ezzel is kezdte, idézve a vitatott nézőpon-

tot/: egy érzés csak az, ami érződik; és mégis semmi abszurdumot nem lát abban a felfogásban, hogy az érzékelt lehet egyszerre két különböző módon, nevezetesen, mint az Öné és mint az enyém. Ténylegesen "enyém" csak annyiban, amennyiben az érződik, mint az enyém, és az "Öné" csak annyiban, amennyiben az érződik, mint az Öné. De ez érződik, ugymond, nem ön maga által, hanem csak mint "elsajátított" /"értékelt"/: két emlékező különböző tapasztalata által, szóval "népszerűen" mint egy osztatlan jószág el van tulajdonítva különböző örökösök által. /"Granting, however, that, by hook - or crook, they can yet themselves made, and can appear in the successions that I have so schematically described, then we have to confess that even although /as I began by quoting from the adversary/ 'a feeling only is as it is felt', there is still nothing absurd in the notion of its being felt in two different ways at once, as yours, namely, and as mine. It is, indeed, 'mine' only as it is felt as mine, and 'yours' only as it is felt as yours. But it is felt as neither by itself, but only when 'owned' by our two several remembering experiences, just as one undivided estate is owned by several heirs"/

A TUDAT EMPIRIKUS-ONTOLOGIAI MECHANIZMUSA Jamesnél a "tisza tapasztalat NEM SZÜNETI MEG AZ IGAZSÁG GNOSZEOLÓGIAI posztulálása az idealizmus filozófiájának a megerősítését szolgálja. Maga is sejteti

azonban, hogy az anyag és a tudat ismeretelméleti különbségének az eliminálása a filozófiai igazság-problémának - különösen pedig az igazság objektivitásának - az eliminálását jelenti. Amennyiben a tudati minőség megszerzése a tapasztalat oldaláról attól az összefüggéstől, kontextustól függ, amely hozzájön és hozzáadódik, úgy ebből következik James szerint, hogy valamennyi tapasztalat totális összegének, amelynek így nincs kontextusa, szigorúan szólva nem beszélhetünk a tudatosságáról. Arról elmondható, hogy ez, egy Abszolútum, a "tisza" tapasztalat egy hatalmas skálán, de nem differenciált és nem differenciálható gondolkodásra és dologra /undifferentiated and undifferentiable into thought and thing/. A Kant utáni idealisták, folytatja James, gyakorlatilag mindig elismerték ezt, amikor doktrínájukat azonosság-filozófiának nevezték /Identitätsphilosophie/. Valamennyi dolog spiritalizálásának /Beseelung/ a kérdése így tehát nincs megkérdőjelezve. Viszont ugyanígy fel kell tenni annak igazsága kérdését. Az igazság a totális összesen belül egy viszony, amely a gondolatok és még valami között létezik, márpedig a gondolatok, mint láttuk, csak mint kontextuális dolgok léteznek, illetve létezhetnek. Ezekben az összefüggésekben James filozófiájának tiszta tapasztalata ugyanúgy értelmezendő és ép-oly kevésé abszolútként, vagyis a tiszta tapasztalat filozófiája csak egy jobban szétdarabolt identitás-filozófia. /"The question of

the Beseelung of the All of things ought not, then, even to be asked. No more ought the question of its truth to be asked, for truth is a relation inside of the sum total, obtaining between thoughts and something else, and thoughts, as we have seen, can only be contextual things. In these respects the pure experiences of our philosophy, are, in themselves considered, so many little absolutes, the philosophy of pure experience being only a more comminuted Identitäts-philosophie."/

A tiszta tapasztalat James szerint tehát posztulálható bármilyen idő vagy terület akármilyen mennyisége vonatkozásában. Ha viszont a retrospektív és élsajátító-értékelő funkciót alkalmazzák a tapasztalat valamilyen másik darabjára, ez utóbbi egyszersmind belép annak saját tudatos folyamatába. És ebben a műveletben az időközök sémamiféle kényes különbséget nem hoznak létre. Alvás után, ugymond, az én visszatekintésem éppen olyan tökéletes, mint időm két ébrenlévő vagy virrasztó mozzanata között. Így hát akár ha millió évekkel később valahol meg tud születni egy hasonló retrospektív tapasztalat, az én jelen gondolatom, összehasonlítva a nagy távolságban lévő öntudatos étellel, azon nemnek egy részét képezi. "Részét képezi" - ismétli James és hozzáteszi: - de nem abban az értelemben, hogy a két dolog, entitas vagy szubsztancialitás értelmében egy lenetne - ez nem lehetséges, ugymond, mivel számosságuk szerint azok diszkrét tények - hanem csak úgy értelmezve, hogy az én jelen gondolatom funkciói. Ennek ismerete, szándéka, tartalma és "tudatossága", vagyis röviden öröklött létezése gyakorlatilag változatlanul folytatódik. Az olyan spekulációk a tudatosság távolabbi mezéről, amelyek mintegy átfedik a közelebbieket a kozmoszon keresztül - amilyen pl. Fechner Föld-szelleme - ilyen értelmezésben, amilyen a Jamesé, filozófiailag teljesen rendjén vannak, garantálják a funkcionális és entitasra vonatkozó nézőpontok közötti megkülönböztetést, nem elvitatva a kisebb tudatosság megmaradó értékes anyagát, amelyből aztán a szélesebb összetevődik/"Speculations like Fechner's, of an Earth-Soul, of wider spans of consciousness enveloping narrower ones throughout the cosmos, are, therefore, philosophically quite in order, provided they distinguish the functional from the entitatial point of view, and do not treat the minor consciousness under discussion as a kind of standing material of which the wider ones consist"/.

Elérkeztünk tehát a Fechner-féle miszticizmus igazolásához, kiindulva a tudatosság ontológiai mechanizmusa leírásából egy vagy több szubjektum esetén, és ugyanakkor megrekedve az ontológiai keretben, ami törvényszerűnek is tekinthető, amennyiben az anyag-tudat gnoszeológiai megkülönböztetése nélkül mind az igazság objektivitása, mind a tárgy-anyagi világ sajátos jellege elvész, összeesődik és likvidálódik.

Más szóval: megszűnik az emberi tudat tárgyra-irányultsága és az emberi tudat igaz mivolta, mint nem annyira a szubjektumtól, mint inkább az objektumtól - annak szerkezetétől, tulajdonságaitól - függő jellege.

**A FILOZÓFIAI RENDSZEREK OSZTÁLYOZÁSA** Mint látjuk, James filozófiájának

**A SZUBJEKTUMBÓL KIINDULÓAN** pszichologizmusáról szólva mi nem annyira a pszichológiára, mint inkább filozófiájára koncentráltunk. Az az előbbi itteni kétkötetes pszichológiája - amelyet egy pályázatra írt - megnyitotta előtt nemcsak az angol királyi tudós társaság; de Európa más akadémiáinak is a kapuit. Sőt, ez még napjainkban is téma. Egyébként tudományának ő éppen az a képviselője, aki az amerikai kontinensen először létesített és működtetett pszichológiai kísérleti laboratóriumot. A szovjet pszichológus Sz. L. Rubinstein - bár bírálja James parallelizmusát - az érzelem-elmélet területén kiemeli viszonylagosan igaz megállapításait, hogy t.á. a reakciók nemcsak külső kifejezései az emócióknak, hanem azoknak lényeges komponensei. "Ha kikapcsoljuk mindazokat a periferiás szervi változásokat, amelyek félelem esetén általában bekövetkeznek, akkor inkább a veszély gondolata marad meg, mint a félelem érzése: ebben Jamesnek igaza van." /Sz. L. Rubinstein: Az általános pszichológia alapjai, Akadémiai Kiadó, 1979, 749. old./

Filozófiájának pszichologizmusa elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a filozófiai rendszereket a szubjektumból kiindulóan klaszszifikálja. "Semmiféle fogalmi formát, amely a világ egészére alkalmazható, nem nyerhetünk máshonnan, csak a részekből, azt eredetileg meghatározott részek sugalmazták. Ennek megfelelően minden filozófus a világ egészét valamely konkrét egyes vonásnak az analógiájára értelmezi, amely éppen az illető figyelmét megragadta." /"A Pluralistic Universe" c. műve első fejezetéből, amely "A filozófiai gondolkodás típusairól" szól, 5. old./ Szellemes példáival bemutatja, hogy a teizmus a kézműves, a panteista pedig a növekedés analógiájára épít. Aki a statisztikát veszi prototípusnak, annak a világ egy nagy szerencsecsomag a maga véletlen összefüggéseivel. Mások erdőként tekintenek az univerzumra, amelyet rendszeralkotásuk során izlésük szerinti kultúrparkká formálnak vagy ehhez hasonlóan valamiféle márványtáblaként fogják fel a valóságot, amelyből a szükségtelen részeket elhagyva vagy kivágva megformálják szobrukat. James tehát - hogy megközelítésének pozitív oldalát jellemezzük - nem kezeli tabuként a gondolati rendszereket s azok létrehozását sem. Így igyekszik közel férkőzni a modern ember gondolkodásmódjához, aki a világot nappról napra maga formálja. Felvetett gondolatainak életszerűségét csak megnyerőbbé teszi stílusának szemléletessége.

Lényegében ugyanaz a pszichologizmus érvényesül Jamesnél

akkor is, amikor a racionalitás, ugymond, különböző válfajait taglalja, még ha valamivel általánosabb szintű alapot is talál ebben a tekintetben "A racionalitásnak - írja James - legalább négy oldala van: egy intellektuális, egy esztétikai, egy morális és egy gyakorlati, és egyáltalán nem könnyű olyan világot találni, amelyben mindezek a vonatkozások egyaránt a legnagyobb mértékben racionálisak."/70.old./

E négyfajta racionalitás leírását és értékelését az intellektualizmussal kezdi. "Világunk intellektuális oldaláról nézve a mechanikus materializmus világa a legracionálisabb, mivel jelenségeit alapvetjük a matematikai számításnak. De a mechanikai világ gyűlöletes, miként az aritmetika gyűlöletes, aztán pedig ez egyébként is mindenféle morál nélkül való."Uo./ Ez az állásfoglalás megmagyarázza, ha nem is menti, James antiintellektualizmusát: a materializmust azonosítja a mechanikus materializmussal, amely valóban képtelen megbirkózni a természet, a társadalom és a gondolkodás dialektikus problémáival. Ezzel James úgy tesz - tudományos szempontból teljesen indokolatlanul - mintha dialektikus materializmus nem is létezne, pedig 1908-as előadás-sorozata előtt /ugyanis "A Pluralistic Universe" c. műve eredetileg Oxfordban így született meg/ majdnem egy félévszázaddal korábban napvilágot látott Marx "Tőké"-je a maga logikájával, hogy a korábbi és későbbi marxi-engelsi filozófiai munkákról most ne is beszéljünk.

De folytassuk James "négy racionalitása" ismertetését. "Morális oldalról nézve - ugymond - a teisztikus világ a tulajdonképpeni racionális, de intellektuális szempontból ez sok kívánnivalót hagy maga után. Az üzleti élet gyakorlati világa - ezt említi James harmadik racionalitásként - a legmesszebbmenően racionális a politikusok, a katonai világ emberei számára, akiknél eluralkodik az üzleti szellem; egyik sem fogja közülük azt kívánni, hogy az lényegében megváltozzék. Viszont ez irracionális az erkölcsi és művészi temperamentum /ez utóbbi a negyedik racionalitás/ szempontjából."/Uo./

A kérdés ilyen felvetése és felvázolása után magától értetődő a pszichologizmus problémája: "Mármost ha egy bizonyos racionalitáskövetelmény valamely filozófiai hipotézis segítségével igazolódik, az értékeléskor mindig szem előtt kell tartanunk, hogy ugyanez a hipotézis a racionalitás egy másfajta követelménye szempontjából elégtelennek bizonyul. A racionalitás, amelyet az érem mondhatni egyik oldala nyújt, elveszti érvényét a másik oldalom."Uo./ Szerintünk itt nem annyira érem-problémáról van szó a pszichologizmus esetében, mint inkább az objektív realitás tagadásáról, annak egésze negligálásáról, mint nehézsége és zsákutcaja forrásáról. Mit tud ígérni a pszichologizmus? Csak relativizmus és eklekticizmust. "Az eredeti probléma feloldása tehát egy olyan világszemlélet kivívása, amely a racionalitás lehetsé-

ges legnagyobb egyensúlyát tudja biztosítani ahelyett, hogy akármelyik iránynak tökéletes racionalitását igazolná." A tipikusan pluralista megközelítés, egyrészt, nem teljes érzéketlenség a társadalmi ellentmondások, így az alapvető osztályantagonizmusok iránt, másrészt, egyáltalán nem célozza ez utóbbiak felszámolását, hanem inkább a "társadalmi egyensúly" vagyis a kapitalizmus társadalmi rendszerének a "stabilitását" hivatott ezáltal is biztosítani. Ebben a szellemben írja: "Az ember abban a mértékben érez valamely világszemléletet racionálisnak, amennyiben az kibontakoztatja tevékenységét, amely számára könnyen adódik, illetve olyan képességét hozza felszínre, amelyet szívesen alkalmaz, legyen ez a képesség a számvitel területén, a harci terepen, vagy legyen ez a képesség a hasznos üzletek megkötése területén, a nyugodt türelemben, az ügyszerítésben, esetleg tréfák kitalálásában vagy bármely más területen."/70-71.old./

Mindezek a pszichológiai és szociológiai különbségek valóban megvannak és mind az egyének, mind a társadalom életének a realitását fejezik ki. Amiként helytelen volna valamely oldalt is elhagyni, "kivágni", mivel így az egyén és a társadalom életének az egészét rövidítenénk és csonkítanánk meg, éppúgy helytelen volna nem meglátni, hogy a különböző világnézetek szembenállásának pontosan szólva máshol van az elhatárolódása és elválasztóvonala. Nem az etika vagy az esztétika állnak szemben, mondjuk a politikával, a gazdasággal, a katonai vagy egyéb tevékenységgel, hanem mindezekben a területeken belül húzódik egy lényegbevágó határvonal a haladó és a reakciós társadalmi erők, továbbá a liberalizmus, szocializmus, konzervativizmus stb. világszemlélete között. A helyes kérdésfeltevés nem az, ha az etikai világnézetet állítjuk szembe a politikával, hanem az, ha pl. a liberális etikát és politikát, egyik oldalon, megkülönböztetjük és szembeállítjuk, a konzervativizmus stb. etikával és politikával, mint másik oldallal. Ugyanezt elmondhatjuk a filozófiai rendszerekről is.

Tárgyi kritériumként a filozófiai területen a legáltalánosabb fogalmak - anyag és tudat - egymáshoz való viszonya szerepelhet első-sorban. James ebben a tekintetben is állást foglal, bár filozófiai főművében /"A Pluralistic Universe"/ középponti helyre az egyes és az általános viszonyát teszi tárgyalási kérdésként, megkísérelvén bizonyítani a pluralizmus igazságát. "Az abszolútum filozófiája /ezen a Hegel-típusi filozófiát érti - S.J./ megegyezik a pluralizmus filozófiájával - amelyeket egyébként ebben a munkában szembeállítok /"A Pluralistic Universe" c. munkáról van szó - S.J./ - abban, hogy mindkettő azonosítja az emberi szubsztanciát az isteni szubsztanciával."/17.old./ Egy másik helyen ugyanezt hangsúlyozza: "Az általános és az egyes forma közötti ellentét, amely mindkettő szellemi szubsztanciája szerint,

képezi előadásaim tulajdonképpen tárgyát. Így megismerkednek majd az-  
zal, amelyet én a panteizmus két válfajának tartok. Ha a monista pan-  
teizmusnak az Abszolútum filozófiája nevet adom, akkor pluralista ri-  
válását radikális empirizmusnak nevezhetjük."/17-18.old./ James fel-  
fogását tehát a filozófiai irányzatokról sematikusán így ábrázolhatjuk:

- I. Materializmus /James csak a mechanikus materializmust ismeri/  
II. Idealizmus  
    1. Dualista /pl. skolasztika/  
    2. Panteista  
        a./ monista /pl. P. el/  
        b./ pluralista /James radikális  
            empirizmusa/

James filozófiai alaptörekvése tehát, hogy a materializmussal szemben megtalálja az idealizmus korunknak legjobban megfelelő formáját. Ezzel bírálja az idealizmus elavult formáit: a dualizmussal nem érthet egyet, mert ebben a rendszerben "az isten az első, a világ a második és az ember csak harmadik"; a keresztény gondolkodása emiatt nem tudja leküzdeni az ember és a világ belső azonosulása előtt álló akadályokat /márpedig James "ember-kozpontu" filozófiát akar/.

Mathogy filozófiai pozíciója irányzatának megnevezésekor James a pragmatizmus terminust is használja, talán nem lesz érdektelen felidézni az ezzel összefüggő visszaemlékezését is az 1898 augusztusában írt "Philosophical Conceptions and Practical Results" c. tanulmányáról, amely tanulmány az "University of California Chronicle" c. organumban jelent meg. Maga James e filozófia elveinek kidolgozását Peirce-nek tulajdonítja, de a saját említett tanulmányáról így ír: "Ez volt a kezdete a pragmatista mozgalomnak. Husz esztendeig azt szinte senki sem vette észre, amíg én a Howison professzor vezette Filozófiai Szövetségben a Kaliforniai Egyetemen nem tartottam meg előadásomat, amelyben ismét előterbe állítottam azt, megpedig a vallásra való konkrét alkalmazás formájában. Erre az időpontra /1898/ már megeredt annak befogadási képessége. A 'pragmatizmus' terminus elterjedt és ma már tele vannak vele a filozófiai folyóiratok". /"It lay entirely unnoticed by anyone for twenty years, until I, in an address before Professor Horrison's philisophical union at the University of California, brought it forward again and made a special application of it to religion. By that date /1898/ the times seemed ripe for its reception. The word 'pragmatism' spread, and at present it fairly spot the pages of the philosophical journals."/, 1907/

Ha tekintetbe vesszük a különböző társadalmi tudatformák közötti viszonyanak szerkezetét, vagyis egyrészt a tárgyukhoz való viszonyuk megismerő visszatükröző jellegét - gondoljunk a "hasonlóság" gnoszeo-

lógiai problémáikájára - másrészt a társadalomhoz való viszonyuk ontológiai összefüggését /ahol az okság-kölcsönhatás problémája merül fel/, akkor véleményünk szerint megfelelő válaszokat tudunk kidolgozni ezekről a tudatformákról /elkerülve a pszichologizmus és szociológizmus egyoldalúságait/. Ilyen dialektikus materialista felfogás esetén csorbitatlanul megőrizhetjük a tárgyakra irányultság, az objektivitás követelményét, méghozzá tekintetbe véve az abszolút és a relatív dialektikáját az igazság területén. Ebben a vonatkozásban nem elégedhetünk meg a társadalmi tudat ontológiai összefüggésének az 1859-es "A politikai gazdaságtan bírálatához" írott bevezetőben adott marxi megfogalmazásával. Mármost pl. a természettudományok, egyrészt, tárgyakra irányultságát e tudati képmás speciális gnoszeológiai összefüggésének felfogva, lehetőségünk nyílik arra, másrészt, hogy logikai ellentmondás nélkül kifejezhessük mondjuk az adott tudatformának másik vonatkozását is: a társadalommal való kapcsolata ontológiai összefüggését, a társadalmi osztályokkal és a társadalmi küzdelmekkel való kapcsolatát /gondoljunk Fermi olasz atomtudós politikai dilemmájára: Duce vagy a demokratikus szövetséges hatalmak rendelkezésére bocsátása-e tudását?/

#### A HAZUG KRÉTAI

#### ÉS A JELENKORI ÉRTELMEZÉS

Az objektív igazság létezésének bizonyításához segítségünkre jön Bolzano és Varjas Sándor.

Vizsgáljuk meg részletesebben, hogy milyen alapon csatlakozik Varjas a Wahrheit an sich bolzanoi pozíciójához, miközben rendszerezi és továbbfejleszti annak nézeteit, amely a "Wissenschaftslehre" több mint két és félezer oldalán szétszórta található meg. Egy ilyen elemzés véleményünk szerint értékes mozzanatokat talál a neokantiánus szubjektivizmusát ebben az időben bíráló Varjas munkáiban /és ez a kritika alapjában véve érinti a pragmatizmus - így James - szubjektivizmusát is./ Igyekszünk minél pontosabban követni Varjas gondolatmenetét, a Wahrheit an sich bizonyítását, és csak bizonyos rövidítéseket fogunk alkalmazni.

Alapvető fogalomként szerepel a "magánvaló tétel" /Satz an sich/. "Ha meg tudjuk különböztetni az ítéletet mint elgondolást az ítélet kimondásától, akkor meg tudjuk különböztetni a tételt önmagában is az elgondolt tételtől = az ítélettől"/Varjas Sándor: Bolzano és a Wahrheit an sich, Athenaeum, 1916, 277.old./ Varjas így fogalmazza Bolzano gondolatát és csak azért panaszkodik, hogy Bolzano nem ad utmutatást miként kell ezt végrehajtani. Bolzanonak csak két - igaz, nagyon szerencsés - példáját találjuk erre vonatkozóan. 1./ "A tavaly Olaszországban termett búzaszemek száma = x." Senki sem tudja, hogy ez hány, de mindenki bizonyosan tudja, hogy x az adott esetben meghatározott és véges szám. Itt tehát mi nem vagyunk képesek ezt a tételt határozott ítéletként megfogalmazni /= elgondolt tétellé tenni/, azaz az x helyébe

a helyes számot írni. Más szóval nekünk nincs ítéletünk róla, viszont az x-nek mégis meghatározott és véges értéke van, bár mi azt nem ismerjük. 2./ "Isten, mint mindentudó, nemcsak minden igaz, hanem minden hamis tételt is ismer. Nemcsak azokat, amelyeket valamilyen véges lény igaznak tart, vagy amelyekről képzetet alkot magának /anélkül, hogy ítélne felőlük/, hanem azokat is, amelyeket senki sem tart igaznak, sőt amelyekről nem is alkot képzetet és nem is fog." /Dr. B. Bolzano: Wissenschaftslehre, Versuch einer ausführlicher und grösstenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherigen Bearbeiter, Herausgegeben von mehreren seiner Freunde, 4<sup>te</sup> Aufl., Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung, 1837, B.I., S. 77/

Itt van előttünk tehát rövidített formában - a felhozott két példa alakjában -; Bolzano "magánvaló igazságának" mind pozitívuma, mind gyenge oldala. Miért? Szemléletesen kirajzolódik ugyanis mind az objektív igazság létezésének az elismerése, mind pedig Bolzano tanításának objektív idealista alapja. A második példa különösen értékes, mert ehhez kapcsolódik a "tétel" meghatározása. Varjas írja: "Itt tétel = minden véges lény által elgondolt és képzelt tétellel /ezek az ítéletek/+azok a tételek, amelyeket ilyen lények nem gondolnak, nem képzelnek és nem is fognak." /Athenaeum, 1916, 277/

Varjas ekkor még kizárja a szubjektumot /"az én létezésemet"/ bizonyításából és ezzel ugyanolyan egyoldalú - csak éppen "fordított" - hibát követ el, mint a szubjektív idealizmus, amely t.i. eliminálja az objektumot. Varjas így elzárja és megfosztja magát olyan "érv"-től, mint az emberi gyakorlat és a társadalmi tapasztalat. A tiszta logikán belüli fejtegetése viszont feltétlenül figyelemreméltó.

Magának Bolzononak a bizonyítása a Wahrheit an sich létezéséről -- ősrégi, még Szokratesz iskolájából származik, amely cáfolta Protagorasz szkepticizmusát. "Hogy legalább egy tétel Wahrheit an sich, az abból következik, hogy ha felvesszük az ellenkezőjét, hogy egy tétel sem igaz /Wahrheit an sich/, akkor ez a tétel: 'Egy tétel sem igaz', maga sem Wahrheit an sich". /Ez nálunk "A minden krétai hazug" stb. formában közismert. Varjas megjegyzi, hogy szó szerint a fenti bizonyítás megvan Sextus Empiricusnál /Ad.log. 4.55/, amelyet maga Bolzano is idéz, tul hosszúnak tartva /3 soros! / bizonyítását./

Varjas azonban nem elégszik meg ezzel az önmagában világos és elég meggyőző érveléssel, hanem a bizonyításnak egész bonyolult apparátusát vonultatja fel. Így adja, például, az axióma definícióját három pontban: 1. Egy axiómában szereplő fogalmak száma nem lehet nagyobb, mint bármely az illető tudományban szereplő tantételben /azaz levezetett tételben/ adott fogalmak száma. 2. Az axiómáknak egymástól függetleneknek kell lenniök /indervaribiliseknek/. 3. A legelső axiómák csak

három és egyszerű fogalomból állhatnak stb. /Athenaeum, 1916, 278-285/. Fejtegetéseiben matematikai pontosságra és szabatosságra törekszik és arra a következtetésre jut, hogy a Wahrheit an sich nem axióma és nem posztulatum /ez utóbbit mint lét-aximát határozza meg/, hanem olyan filozófiai elv, amely további formális és anyagi, ontikus vagy ontológiai elvekre támaszkodik.

Varjas tudományos lelkiismeretessége nem engedi elhallgatni, hogy Bolzano /és Szokratesz/ rövid és világos bizonyítása mégis tartalmaz bizonytalanságot, vagyis valami mégis hiányzik ebből a bizonyításból. A határozatlanságot, illetve a határozatlanság érzését Bolzano bizonyításában meglévő, de ki nem fejezett hiányosság okozza, hogy t. i. abban egy tétel önmagára való alkalmazásáról van szó. Varjas éppen ezen a ponton igyekszik tovább lépni. Ha azt állítom, hogy nincs igazság, akkor ezzel nyilvánvalóan azt akarom mondani, hogy az igazság abban az értelemben, ahogyan azt eddig értelmezték, csak látszat szerint volt az, valójában azonban nem volt igazság. Mindebből azonban még nem következik, hogy az igazságot nem lehet megállapítani. Nevezzük a szaktudományok igazságait elsőfoku igazságoknak =  $I_1$ . Ha azt mondom: "Nincs  $I_1$ ", azaz nincsen első foku igazság", akkor ezzel még nem azt mondom, hogy e kijelentés: "Nincs  $I_1$ ", maga sem igaz. E kijelentés "Nincs  $I_1$ ", önmaga kétségtelenül nem egyike az első foku igazságoknak, hiszen ez az elsőfoku igazságok valamennyiéről szóló tétel, viszont nem tartozik ez utóbbiak közé, mint azok egyike. Sőt, ha valóban nincs  $I_1$ , akkor igaz lehet, elkerülhetetlenül igaznak kell lennie e tételnek: "Nincs  $I_1$ " =  $I_2$ . Ebből következik, hogy  $I_2$  igaz. A józan ész tehát a logikai finomságokkal és a régi bizonyításban érzett bizonytalansággal nem számolva, megelégedett ennyivel. Azt mondhatni, hogy a halmazelmélet antinómiáinak megoldása Russell-nél lényegében ugyancsak nem mond többet.

"Nincs magánvaló igazság", ha a magánvaló igazságot csak első foku igazságként értjük; viszont a magánvaló igazságokról szóló állításokat másodfoku igazságoknak fogjuk fel. Ennek a gondolatmenetnek nincsen logikai nehézsége vagy akadály.

Mi történik azonban akkor - kérdezi Varjas - ha a magánvaló igazságot határozottan úgy értelmezzük, mint minden, valamennyi foku igazságot együttvéve? Akkor valóban ellentmondás keletkezik  $I_1$  és  $I_2$  között! Vagyis abban az esetben, ha I "valamennyi igazság összességét" jelenti, azaz "bármely igazságot". Így az elsőfoku igazságot  $i_1$ -el jelölve, a másodfokut  $i_2$ -vel, a harmadfokut /amelynek tárgya  $i_2/i_3$ -al ...stb., akkor

|         |          |           |          |                          |
|---------|----------|-----------|----------|--------------------------|
| I. foku | II. foku | III. foku | IV. foku | V. foku ...és így tovább |
| $i_1$   | $i_2$    | $i_3$     | $i_4$    | $i_5$                    |

ahol  $i_1$  = bármely I. fokú igazsággal. Természetesen az I ugyanolyan felfelé menő sort alkot, mint i.  $I = i$  halmazával.

Tehát  $i_2$  sohasem lehet igaz, ha I. maga nem igaz,  $i_2$  csak része I-nek. Még kell jegyezni, teszi hozzá Varjas, hogy /bármely/ i része I-nek, valamennyi igazság halmazának, de például  $i_2$  nem része  $i_1$ -nek, csak belőle vezethető le!

Bolzano bizonyításának hiányosságához visszatérve Varjas tehát megkísérli eloszlatni a bizonytalanság érzését e bizonyításra vonatkozóan. Eddig  $i_2$ -ről mint állító tételről volt szó:  $i_2$  nem volt más, mint mint  $i_1$  igazságának az állítása. Ponotsan ugyanígy  $I_2 = I_1$  igazságának a megállapításával. Ugyanakkor azonban nyilvánvaló, hogy mind  $i_2$ , mind pedig  $I_2$  lehetnek tagadó tételek.

A bizonyítandó teorema vonatkoztatva két eset lehetséges:

- a1/  $i_1$  = van magánvaló igazság  
 $i_2$  = Igaz az a tétel, hogy van magánvaló igazság.

Világos, hogy ez a két tétel csak együtt igaz. Másrészt, ha  $i_2$  nem igaz, akkor  $i_1$  ugyancsak nem igaz.

- a2/  $i_1$  = van magánvaló igazság  
 $i_2$  = Nem igaz az a tétel, hogy van magánvaló igazság.

Mostani vizsgálatunkban eltekintetünk az a1/ ponttól. Varjas is azt csak a teljesség szempontjából említi.

A problematikus eset az a2/ pont. Ennek megfelelően ugyanis ellentmondás volna az  $i_1$ -től az  $i_2$ -re való áttérés máskeppen, mint tagadó értelemben /mivel adott esetben  $i_2 = i_1$  tagadó posztulálásával/. Viszont az  $i_2$ -be való átmenet lehetőségéről magáról itt nincs tagadás. A szkeptikusok véleménye szerint csak az állító-pozitív átmenet nem lehetséges. Maga az átmenet azonban lehetséges, sőt ezen állítás: " $i_2 = i_1$  tagadásával" számára, az egyenesen szükséges, mivel az nem más, mint  $i_1$  átmenete  $i_2$ -be.

Az  $i_2$  nem mond semmit az átmenet folytatásáról sem. Az egész eljárás csak akkor mondható ki, ha az átmenetnek nincsen határa. Ebben az esetben azonban az  $i_2$ -re ugyanaz vonatkozik, mint az  $i_1$ -re! Azaz, hogy az  $i_1$ -től az  $i_2$ -re való átmenet tagadó átmenethez szükséges és elégséges feltétel, hogy  $i_2$ -től az  $i_3$ -ra való átmenetnek meglegyen a lehetősége. Ha itt is csak tagadó átmenet volna lehetséges, akkor ez a következő formát öltene:

Ez  $I_2$  = hamis az a tétel, hogy van magánvaló igazság: /tagadtatik!

Az /1/ csak tagadó átmenet esetében  $I_2$  megsemmisül, viszont a

/2/ állító esetben - az  $I_2$ -től felfelé az  $I_3, I_4, \dots$  stb. mind állító értelmet nyer, azaz állítják  $I_1$  nemlétezését /Itt  $I_2, I_3$  az i osztályai./

Ez utóbbi /2/ esetben az történné, hogy csak és kizárólag az igaz-

ság magasabb fokai léteznének, de  $i_1$  és  $I_1$  nem léteznek. Csak a róluk szóló tételek léteznének!

Az /1/ eset tagadó átmenete esetében  $i_1, I_1, i_2, I_2, i_3, I_3, \dots$  in inf. váltakozva igazak és hamisak. Következésképpen, ez az eset nem dönt, mivel határozatlan. Ha az  $i, I$  sorok végesek volnának, vagy ki lehetne mutatni, hogy az igaz és hamis közötti ingadozás csak véges számú tagokra vonatkozik és azoktól kezdve viszont határozott, kétértelmuségtől mentes tagadás következik, akkor a dolog másképpen állná. Ilyen feltételezés azonban azért mondana ellen önmagának, mert az  $i, I$  sorokban kell legyen egy, amelyet nem tagadunk. Legalul, amelyhez kapcsolódik a szkeptikus felfogás, az  $I_2 = I_1$  tagadásával maga az  $I_2$  nem tagadatik. Azonban ha feltételezzük, amint ez valóban lehetséges, az átmenetet, akkor valahol kell, hogy legyen egy  $I_n$ , amely tagadja  $I_{n-1}$ -et, de önmagát állítja.

Végigtekintve ezt az elég bonyolult okoskodást, azt láthatjuk, hogy ez lényegében nem más, mint annak a felismerése, hogy Bolzano magánvaló igazságra vonatkozó essentia-tétele, valamint annak tagadása, az átmenet /tranzícióra/ vonatkozó megállapításnak ilyen vagy olyan korlátolt formájú esete. Mihelyt az átmenetet úgy gondoljuk el a mag egészében, amint ezt az adott tétel megfogalmazása meg is követeli, mindjárt tisztázódik a negatív tételezés tarthatatlansága /annak a tételnek a tarthatatlansága, hogy "nincsen magánvaló igazság"/.

A bizonyításhoz szükségesek a tétel, a rész, a következmény és a tranzíció fogalmai. Mivel az említett fogalmakba, sem külön, sem együtt véve, nincs belefoglalva a magánvaló igazság létezése, így Varjas kifejezi azt a meggyőződését, hogy jogosan modhatjuk: e fogalmakban a magánvaló igazság létezése nem úgy szerepel, mint rész az egészben, hanem mint azokból levezetett.

Az elemzés általánosságának szempontjából még annak a lehetősége is felmerül, hogy  $I_1$  = magánvaló igazság,  $I_2, I_3, \dots$  átmenetei bármely sorrendben és mennyiségben lefolyhatnak, változtatva az állító és tagadó formákat. Mindenesetre ez ellentmond a feltételezésnek, illetve az eredeti tételezésnek, amely csak negatív átmenetet követel. "Nincs magánvaló igazság" - így szól a bizonyítandó tétel. Ennek látszólag ellentmond az a tény, hogy mi átmentünk  $i_2$ -ről  $i_3$ -ra mind pozitív, mind negatív értelemben. Ugyanakkor magában a tételben nincsen szó ilyen átmenetről és ennek lehetősége nyitott marad. Szigorúan szólva ezt csak az határozza meg, hogy miként kezdjük a sort, azaz az adott esetben tagadással.

Varjas megvizsgálja azt az esetet is, ha a magánvaló igazság tagadását =  $I_1$  kizárólag csak mint elsőfokot értelmezzük, amely nem mond ellen /az  $I_1$  hamisságát megállapító/  $I_2$ -nek. Ezek szerint Russellnél

csak a kiindulópontához érkeztünk el, de nem a megoldáshoz, amennyiben felhasználjuk a tárgyak megkülönböztetését "tipusok" szerint. Igaz, Russell pozíciójából, aki a formális problémán nem akar túlmenni, jelezve a probléma antimókus jellegét, nincs is szükség további elemzésre. Az ellentmondás valójában eltűnik, de ezzel a magánvaló igazság létezése kerül veszélybe, azaz  $I_1$ . Ez az eset azonban csak látszat szerint különös, valójában azonos az  $I_2$  esettel, amikor  $I_2$ -től felfelé haladva állítjuk  $I_3$ -at,  $I_4$ -et...in inf. Az adott esetben egy állításról van szó  $I_2=I_3$ : " $I_1$  típus nem létezik" =  $I_2$  állításáról, amelynek azonban nem megyünk tovább. Erről mondja Varjas:  $I_2$ ,  $I_3$ ,...vannak, de  $I_1$ , amely minden továbbiak magját képezi, ez nem létezik - ez a feltételezés abszurdum.

Varjas itt aláhúzza a formalizációnak azt a nagyon fontos tulajdonságát, hogy  $I_2$ ,  $I_3$ ,  $I_4$ ,...in inf. sorból  $I_2$ ,  $I_3$  nem pusztán kiagyalások, bár az adott bizonyításhoz ez is megfelelő lenne, ha csak azok nem foglalnak magukba ellentmondást.  $I_2$  ugyanis a logikai tételek halmaza és birodalma. Viszont  $I_2$ ,  $I_3$  együtt alkotják a pszichológiát. E szerint a pszichológia az a tudomány, amely olyan képzeteket ad, amelyek a tudat önszemlő folyamata során keletkeznek /éppen ez az  $I_3$ /. Ha például elgondoljuk a fogalmak képzésének belső folyamatát, akkor gondolkodásunk tárgya: a fogalom - már másodfokú tárgy, az aktusok pedig, amelyekben én e másodfokú létét észlelem, harmadfokú szuprafundált élmények. Ugyanakkor be kell vonni az  $I_2$ -öt is.

De térjünk vissza a bizonyításhoz. Tehát a tétel:

Ha van  $I_2$ ,  $I_3$ ...in inf., akkor van  $I_1$  is.

Az ellenkező tétel így szól:

Noha van  $I_2$ ,  $I_3$ ...in inf., de mindazok  $I_1$  tagadásai /tagadják a magánvaló igazságot/.

Varjas a következőképpen bizonyít:  $I_1$ -be akármilyen tételt be sorolhatunk. Az ellentétel értelmében ezek hamisak lesznek és csak további típusok /amelyek a hamisságot megállapítják/ lesznek igazak.  $I_2$ ="  $I_1$  hamis".  $I_2$ -öt beletéve  $I_1$ -be a következő formulát nyerjük:  $I_1$ ,  $I_2$  /, szavakkal kifejezve: a magánvaló igazság létezik és a magánvaló igazság nem létezik. Ez a tétel az ellentétel értelmében hamis kell legyen. Így hát olyan halmazt  $I_1$ ,  $I_2$  / nyernénk, amelynek tagjai a meghatározás szerint hamisak. Azonban így önmaga hamis, mivel a két tétel ellentmondó, tehát mindkettő nem lehet együtt hamis. Így folytatva az elemzést  $I_3$ -al, ugyanazt az eredményt kapjuk. Meg kell azonban jegyezni, hogy  $I_1$ ,  $I_2$ ,  $I_3$  / egy halmaz /aggregatum/, amelynek minden tagja hamis kell legyen, mivel az ellentételben nem a halmazról, hanem annak tagjairól, elemeiről van szó, sőt az ellentétel igaz kell

legyen bármely  $I_1$  akármelyik alárendelt tételére vonatkozóan is. Amennyiben e halmazok valamennyi tagja nem lehet hamis, az ellentétel bizonyul hamisnak. Bár a legutolsó tétel, amely megállapítja a hamis-ságot, igaz kellene legyen, pedig az is hamis.

Igy hát a bizonyítás láncolata lezárul. E bizonyítás maga közvetett és más nem is lehet /azaz dedukció ad absurdum/.

Minderről részletesen írtam a Magyar Filozófiai Szemlében /1976, 5.szám, 736-757/.

X

X

X

#### 4. AZ EGY ÉS A SOK JAMES FILOZÓFIÁJÁBAN

/"THE ONE AND THE MANY", 1906/

Mint láttuk, Jamesnél e kategóriák filozófiai főművében /"A Pluralistic Universe"/ központi helyet foglalnak el, és teljes joggal, ha egyszer valaki éppen a monizmussal szemben saját pluralista filozófiáját kívánja megalapozni. A címben jelzett témát már Arisztotelesz sem egyszerű mennyiségi problémaként fogta fel. James a saját felfogását harvardi előadássorozatának /amely "Pragmatizmus" c. könyvében is megjelent/ egyikében nyolc pontban foglalta össze, amelyből ugyancsak az világlik ki, hogy egyetemes filozófiai témával van dolgunk. "A világ egy" - ez a formula valamiféle az-<sup>at</sup>-misztika formáját öltheti. Mégis a hármat és a hetet tartották egyesek szent számoknak. Viszont miért kell az "egyet" általában fenségesebbnek tartani, mint a "huszonhármat" vagy a "két millió tízet"? Ez a szétfolyó nézet a világ egységéről éppoly kevésbé felfogható, hogy szinte alig tudjuk, hogy mit értünk ezen. A világ egysége létezik és milyen tényleges különbségeket foglal az magában? James pragmatista módon kérdezi: milyen gyakorlati értéke van számunkra az egységnek? Ezzel, hogy ezt a kérdést elteszszuk, eljutunk - ugymond - a homályból a világosságba, az absztrakttól a konkréthoz.

A racionalista monizmussal vitatkozik s szembeállítja vele a maga empirizmusát: "A különbség csak abban van, hogy az empiristák nem olyan elvakultak. Az egység nem teszi őket vakká minden más tekintetben, ezzel nem veszítik el érdeklődésüket az egyes tények iránt. Ugyanakkor vannak olyan racionalisták, akik ezt az absztrakt egységet misztikusan értelmezik, minden egyébről megfélelkeznek, egy olyan elvként kezelik, amelyet csodálnak és istenként tisztelik s így gondolkodásuk teljes pangása következik be."/82-83/

Vegyük mármost sorba James nyolc pontját.

A VILÁG GONDOLKODÁSUNK 1./ A világ legalábbis annyiban egy, hogy az a EGYSÉGES TÁRGYA gondolkodásnak egységes tárgya. Persze a szubjektív idealizmus ehhez nem teszi hozzá, hogy objektív, tudatunktól függetlenül létező tárgya. Ha a világ sokfélesége olyan jóvátehetetlen volna, hogy részeinek semmilyen formájú egyesítését nem engedné meg, érvel a szerző, akkor szellemünk annak halmazát sehogysem tudná felfogni, s ez olyan volna, mintha egy szem egyidőben ellentétes irányba akarna nézni. Helyesebb azt remélni, hogy a "világ", az "univerzum" absztrakt fogalmakkal átfogjuk az egészet és egyszersmind felvetjük azt az igényt, hogy abban ne hiányozzanak a részek sem. A gondolatnak ilyenfajta egysége még nem tartalmaz semmiféle /?/ egyesítést James szerint /valójában a gondolatit igen, de az anyagit nem -

ahogyan ezt Dühringről kimutatta Engels/. James más irányba megy, amikor kijelenti, hogy egy "káosz" éppen annyira egység-fogalom, mint a "kozmosz" szó. A monista már saját győzelmét látja abban, ha a pluralista így szól: "Az univerzum egy sokaság /halmaz/", minthogy így máris megcáfolja saját tézisést és elismeri a monizmust. Az "univerzum" szóval azonban a plúralista a dolgok egységét fejezi-e ki vagy esetleg a dolgok sokaságára is ráakaszthatunk egy olyan szót, mint az "univerzúm"? Még hátra van ugyanis annak a tisztázása, hogy a dolgok egy további és teljesebb értelemben is egységet alkotnak-e?

**A KONTINUUM** 2./ Más szóval azok egy kontinuumot képviselnek-e /vagyis

**PROBLÉMÁJA** folytonos közeget/? Az egyik dologtól el tudunk jutni egy másikhoz és mindemellett megmaradunk a mi világunkban annak a veszélye nélkül, hogy kiesnénk abból. Vagy így is kérdezhetnénk: a világ részei összefüggenek-e vagy azok szétcsúszott homokszemek? De még a homokszemek is összefüggnek a tér segítségével, amelybe azok beágyazódnak. Valamiképpen mi ezt a teret átjárhatjuk, mivel el tudunk jutni a  $N^0_1$ -es homokszemtől a  $N^0_2$ -es homokszemig, még hozzá mintegy megszakítás nélkül. A tér és az idő tehát, mondja James, az az összekötője /Vehikel/ a folytonosságnak, amelyeknek a jóvoltából a világ részei összefüggenek. Egész motorizált világunk ezen alapszik, mondja pragmatista módra, s nem megy a részletekbe bele, hogy miként fugg össze a tér-idő a különböző anyagfajtákkal /vagyis Einstein relativitás-elméletének adott vonatkozásával nem foglalkozik/.

**TÖBBFÉLE MINŐSÉGŰ** 3./ Jamesnél talán ez a legértékesebb pont, mert **KONTINUITAS** itt hasznosítja modern természettudományos felkészültségét /Einstein szívesen kérné még korainak és így túlzónak tűnhet/. A dolgok között számtalan fajta gyakorlati kontinuitás észlelhető. Hatás- és erővonalakat fedezhetünk fel, amelyek mentén azok összekapcsolódnak. E hatásvonalak közül követve valamelyiket, eljutunk az egyik dologtól a másikhoz s így még az univerzumnak egy jelentékeny részét is átölhelhetjük. A nehézkedés és a hővezetés, amennyiben a fizikai világról beszélünk, ilyen - ugymond - mindent összekötő hatásvonalak. Ugyanigy az elektromos, az optikai és a kémiai folyamatok egy-egy meghatározott hatásvonalon mozognak. Bizonyos "sötét és tehetetlen" testek azonban megtörhetik ezt a kontinuitást vagyis mindezeket meg kell kerülnünk és előrehaladásunkhoz más irányt kell választanunk, ha egyáltalán tovább akarunk jutni. Ezzel pedig gyakorlatilag elveszítjük, írja James, világunk egységét, amennyiben ezt az eredetileg megfigyelt hatásvonalak mentén meghatározottnak véljük./ "Gravity and heat-conduction are such all-uniting influences, so far as the physical world goes. Electric, luminous and chemical influences follow similar lines of influence. But

opaque and inert bodies interrupt the continuity here, so that you have to step round them, or change your mode of progress if you wish to get farther on that way. Practically you have been lost your universe's unity, so far as it constituted by those first lines of influence". -PRAGMATISM - A New Name for Some Old Ways of Thinking, Popular lectures on philosophy by William James, London, 1912, p.135/

Az egyes dolgok között a kapcsolat számtalan fajtája létezik és ezeknek a kapcsolatoknak az összessége rendszer-formát ölt s a dolgok így kapcsolódnak egymáshoz. Brown ismeri Jonest, Jones ismeri Robinsont stb. - így példálódzik. Vagyis ha jól választjuk meg a közvetítő vagy közvetítő embert, akkor Jonestól eljuthatunk akár egy külföldi nagykövethez, sőt a kínai császárnőhöz vagy az Afrikai törpek főnökehez vagy egyáltalán lakott Földünk valamely más személyiségehez. E kísérletnél azonban, ha rossz személyt választunk ki vagyis akár ha egy embert is helytelenül választunk ki, akkor a sor - amiként ez történik a fizikai világban valamiféle nemvezető közeg miatt - megtörik. Az ismerettség-rendszer éppen úgy épül fel, mint a szeretet-lánc. A szereti /vagy gyuloli/ B-t. B szereti /vagy gyuloli/ C-t stb. Nyilvánvaló, hogy ez a szeretet-lánc rendszer szűkebb és kisebb, mint a nagy ismerettség-rendszer, amelyet James szociológiai példáként egybevet egymással. Hiányoljuk-e itt a lényegbevágó osztály-szolidaritás alapján való vagy az etnikum szerinti kapcsolódás "példáit" vagy napirandre térjünk e hiány láttán? Az olvasóra bizzuk a döntést.

Az emberi erőfeszítés arra irányul, hogy a világot naponta mind jobban és jobban egyesítsük egy meghatározott rendszerbe. James további példái: A gyarmatok rendszere, a postai kapcsolatok, a konzuli képviseltek, a kereskedelmi kapcsolatok rendszere stb. jön létre, amelyeknek mindegyikében a részek bizonyos hatásvonalat követnek, amelyek ugyan az adott rendszeren belül mind inkább kiszélesülnek, de nem nyúlnak túl a szóbanforgó rendszeren. Ezeknek az egyesüléseknek az eredménye a világ egyes részei közötti kisebb összefüggések mintegy a nagy összefüggéseken belül. Ezek a kis világok nem egyszerűen a gondolatban - mint látjuk a pragmatizmus "egyebek között" ezt a különbséget is fixálja - hanem a valóságban egységbe toborúlnak a nagy univerzumon belül. Minden ilyen rendszer az egyesülésnek meghatározott típusát és meghatározott fokát képviseli, minthogy részeik egészen sajátos viszony jóvoltából együvé tartoznak; de ugyanaz a rész sok rendszerbe is beépülhet. Például, egy és ugyanazon ember viselhet különböző hivatalokat és lehet több klub tagja. Ebből a rendszer-szemléletből vizsgálva, mondja a szerző, a világegység pragmatikai értéke abban van, hogy a jelzett kapcsolat-halók ténylegesen és valójában megvannak. Egyesek inkább, mások kevésbé átfogóak és kiterjedtek. Ezek egymás fölött és mellett kiépülő

irányvonalak és nem lehet tőlük megfosztani a világban meglévő szóban-forgó részeket. És bár a világban rendkívül sok, ugymond, kapcsolat-nélküliség van, minthogy a rendszerek megnevezett kapcsolat- és hatásvonalai szigorúan meghatározott irányban terjednek és mozognak, ugyanakkor a világban minden dolog egy másik dolog által befolyásoltnak bizonyul, ha valóban kinyomozzuk az igazi kapcsolódások útját. Durván és általánosságban szólva azt mondhatjuk, hogy minden dolog egymással valahogy összefügg és hogy a világ ténylegesen valamiféle háló- és láncolati rendszer összefüggésében van, amely abból egy bizonyos kontinuitást és az integrációnak' valami fajtáját képezi. A világból az így meglévő hatásvonalak egységet alkotnak, amennyiben ezeket a hatásvonalakat pontról-pontra végigkövetjük. Ebben a tekintetben és pontosan abban a mértékben, amennyiben ezek a hatásvonalak megvannak, azt mondhatjuk, hogy "a világ egy egység". Amennyiben viszont a hatásvonalak nincsenek meg, a világ éppen ilyen meghatározott módon nem képez egységet. Mincs az a kapcsolat-fajta, amely nem mondana csődöt, ha vezetőkötegek helyett egy nemvezető közeget választunk. Ekkor már az első lépésnél meg kell állnunk és ebben a tekintetben a világot sokféleségnek kell felfognunk. Ha mármost értelmünk eme megszakítotttságok iránt éppen úgy érdeklődne, mint a meglévő kapcsolatok iránt, akkor a filozófia ugyanolyan eredményességgel a világ nem-egységét hirdethetné.

A legfontosabb pont, amelyet meg kell állapítanunk, írja James, hogy az egység és a sokféleség teljesen egyenjogúan allanak egymás mellett. Közülük egyik sem eredetibb, lényegesebb vagy magasabbrendűbb, mint a másik. És ugyanez a helyzet a térrel. A tér éppenugy elválasztja a dolgokat, mint ahogy összeköti őket, viszont néha az egyik funkciója, máskor pedig a másik lép fel kifejezettebben a mi tudatunkban. Mármost ami általában a világban meglévő hatásvonalakat illeti, úgy az egyik esetben vesszük az egyik vezető közeget, a másik esetben pedig vesszünk egy nemvezető közeget, és az egész bölcsesség abban van, hogy az adott pillanatban ne felejtjük el és tudatosítsuk, hogy mi tulajdonképpen a vezető közeg és mi a nemvezető.

A HATÁSVONALAK 4./ A hatásnak és a nemhatásnak mindezeket a rendszereit ÉS AZ OKSÁG besorolhatjuk a kauzális egység általános problémájába.

Ha a dolgok kis oksági láncolatai egy általános oksági eredethez, valamennyi létező első nagy okához konvergálnak, úgy beszélhetünk a világ abszolút kauzális egységéről. A teremtes napján az isteni "legyen" valamennyi tradicionális filozófiában egy ilyen abszolút eredetnek és oknak. felel meg. Mintegy kívülállóként, a szerző elmondja a transzcendentális idealizmusról, hogy az a "teremtést" átviszi a "gondolatra" /vagy a gondolkodó akaratra/, és a fenti isteni aktust inkább "öröknek", semmint "eredendőnek" nevezi. Persze, teszi hozzá James, a

sokféleség egységesítése és szabványosítása itt éppen olyan abszolút: a sokféleség nem lenne, ha az egy nem volna. Természetesen bennünket most James pozíciója érdekel. Valamennyi dolog ilyen eredendő egységének fogalmával, írja, a pluralista gondolkodásmód mindig szembenállott, amely a maga részéről az örök és önálló sokféleséget atomok és szellemi egységek formájában fogadta el. Az előbbi tradíciója is az antikvitásig nyúlik vissza. Nem kell különösebben hangsúlyozni, hogy az ilyen - kívülálló - előadásmód teljesen érthetővé teszi pl. Dienes Valéria tanácsát és erőfeszítését, hogy a "határozatlan" Jamesnek erősítést kell kapnia szilárdabb idealistáktól, pl. Bergsontól vagy akár Berkeleytől, szóval valami határozott és félreérthetetlen idealizmust /Lásd tanulmányát 1910-ből az Alexander Bernát Emlékkönyvben/.

**NINCSEN TUDOMÁNY 5./** James azonban olyan pluralista, aki **EGYSÉG NÉLKÜL** nem akarja elvetni a súlykot /előre látni, hogy abból még bumeráng lehet/. Metaforá helyett azonban halljuk őt magát: A dolgok közötti legfontosabb kapcsolat nembeli és fajta szerinti /generikus/ egység. Ez mit jelent? A dolgok fajokba és nemekbe egysülnek, így egy fajban sok példány van, és amit egy fajból annak egy példányára kikövetkeztettünk vagy kikövetkeztethetünk, az érvényes a faj más példányaira is. Jamesnek már ez a kijelentése sem tisztán pluralista /gondoljunk vissza Leibnizre/, de ezt még részletesebben is kifejti, támaszkodva a természettudományos stb. tapasztalatra. Elkezdhetjük, írja, ha a világban minden tény egyedülálló volna, azaz ha minden más ténytől különböző és a maga nemében egyedülálló volna, akkor a jelzett szingularitásoknak ebben a világban logikánk teljesen felesleges volna. Elvégre a logikai tevékenység éppen azon nyugszik, hogy az egyesről olyan predikátumot alkotunk, amely igaz és érvényes az egész fajra. Ha a világban semmiféle két dolog nem lenne egymással egyenlő, akkor nem tudnánk a multbeli tapasztalatunkból a jövőre következtetni. Látjuk tehát, hogy James a "konzekvens pluralizmust" tulajdonképpen a pluralizmus karikaturájának tartja, amely összeegyeztethetetlen a tudomány létezésével és hatékony funkcionálásával. Amit legjelentősebb és specifikusan pragmatista-pluralista tételnek nevezhetünk, ez a sokféle faj meglétére vonatkozó állítás. Tovább menni itt már csak tévútra vezető lépés lenne. Ugyanakkor természetesen elhatárolódik a másik végtettől is /fentebb transzcendentális vagy racionalista monizmusnak nevezte - inkább dialektikátlan monizmusnak mondanánk/, azt állítván, hogy abszolút faji egység akkor uralkodna, ha egy legnagyobb faj létezne, amely alá valamennyi dolog kivétel nélkül szubszumulható lenne. Ilyen jellegű fogalmak közül ő nyilván nem a "létező" vagy éppen a "gondolható", hanem az általa neutrálisnak tartott "tapasztalat" kategóriáját részesíti előnyben.

A VILÁG EGYSÉGEMINT A CÉL EGYSÉGE

6./ Annak a tételnek, hogy "a világ - egy egység" egy másik konkrétizálása: a cél egysége. A dolgok rendkívül nagy száma szolgál egy közös célt. Bármely ember által létrehozott rendszer: adminisztratív, ipari, katonai stb. mind csak annyiban léteznek, amennyiben az uralkodó célt akarják. Aztán minden élőlény saját célját követi. Ezek a fejlődés bizonyos fokon egy közös vagy hordacélért együttes hatást fejtenek ki. A kis célokat átfogja a nagyobb, míg aztán egy abszolút egységes, megnyugtató és magasabbrendű célt elérnek, amelyet így valamennyi dolog kivétel nélkül szolgál. Mármint a melevő és létező jelenségek nem mondanak-e ellent egy ilyen szemléletnek? Bármilyen eredmény előzetesen célkitűzésként szerepelhetett, de nincsen egyetlen olyan eredmény sem, amelyet a maga minden egyediségében előzetesen célként tétéleztek volna. Az emberek és a nemzetek meglehetősen határozatlan gondolatokkal lépnek fel, hogy t.i. gazdagok, nagyszerűek vagy jók legyenek. Minden megtett lépésük azonban, amelyeket előre nem látott véletlenek vetnek fel, megváltoztatja korábbi nézetüket s így az általános cél egyes konkrét formáját naponként meg kell változtatni. Aztán amit végül elérnek, lehet jobb vagy rosszabb, mint amit előzetesen kitűztek, de mindig bonyolultabb és sohasem idéntikus azval.

Különböző céljaink még "harcba" is lépnek egymással. Ha az egyik célt sem lehet teljesen eliminálni, akkor kompromisszum jön létre, így az eredmény ismét különbözik attól, amelyet egyes konkrét célként terveztek. Ha határozatlanul és talán még sokat is elérnek abból, amit terveztek, ennek alapján mindenesetre arról beszélnek, hogy világunk még nem teljesen egyesített teleológiai értelemben és hogy azon kell fáradoznunk, hogy ezt az egyesítést minél jobban megszervezzük.

Aki a világ abszolút teleológiai egységéért áll ki, azt állítván, hogy a világban minden egyes folyamat csak egyetlen célt szolgál, az illető meglehetősen labilis dogmát fogalmaz meg. Minél inkább megismerjük a világ egyes részeinek szembenálló érdekeit, a teológusoknak mint a fenti dogma képviselőinek, annál nehezebb lesz még csak el is képzelni egy ilyen egységes és legfőbb célt. Olyat is látunk, hogy bizonyos rossznak is lehet valamiféle jó eredménye, hasonlóan ahhoz, amiként valami keserű hozzáadása élvezhetővé teszi a grogitált. Ezeket a jelenségeket úgy is általánosíthatjuk, hogy a világban a rossz - eszköz annak tökéletesítéséhez. A világban található rossz nagy száma azonban gunyt űz az emberi türelemből. A Bradley és Royce könyveiben megtalálható transzcendentális idealizmus, írja James, nem vissz bennünket messze Jó könyvéél: az isten utjai nem a mi utjaink, azaz tulajdonképpen befogja a szánkat. A szörnyűségek-

nek és dőzsölésnek ilyen mértékét megengedő Isten, nem az az Isten, akihez az emberi lény reménnyel fordulhatna. Más szóval: az Abszolútum a maga egységes céljával nem a hétköznapi emberhez hasonló és neki megfelelő istenség.

**A VILÁG ESZTÉTIKAI 7./ James tételezi az ugynevezett esztétikai egységet is, amely nagyon hasonlít a teleológiakra.**

A dolgok mintegy történeteket mesélnek. Ezek részei összefüggnek és létrejön bizonyos felemelkedés. Valahogy mintegy egymás kezére játszanak. Ha az események egy sorát retrospektíve vizsgáljuk, akkor ha nem is valami uralkodó cél rajzolódik ki előttünk, de a dolgoknak valamiféle drámai lefolyását szemlélhetjük, amelyben megvan a kezdet, a közép, illetve a vég. Valójában minden történetnek van vége és itt megint a sokféleség nézőpontja a természetesebb. A világ tele van olyan résztörténetekkel, amelyek egymással párhuzamosan mennek végbe, jöllehet különböző időpontokban keletkeztek és fejeződnek be. Meghatározott konkrét ponton egymásba szövednek és egymáshoz kapcsolódnak, de teljesen még sem tudjuk őket elménkben egyesíteni. Ha utánajárunk élettörténetüknek, akkor bizonyos időre el kell fordulnunk a sajátunk megfigyelésétől. Aki azonban azt állítja, hogy az egész világ csak egyetlen történetről tanuskodik, az éppen annak a monista dogmának mond ellent, amelyre épül a félelmeitől való megszabadulás reménye. Nagyon könnyű a világ történetét pluralista módon értelmezni, írja James, például egy olyan kötélhez hasonlítva azt; amelynek minden egyes rostja-szála a maga külön történetéről mesél. Ezzel szemben sokkal nehezebb a kötél minden egyes keresztmetszetét mint egy abszolút egységes tényt értelmezni, illetve az egész hosszú sorozatát valami egyedüli lényegnek elgondolni, amely elvezet valami felosztatlan élettényhez. Segítségül hívhatjuk az embriológiát. A mikroszkóppal akár száz lap keresztmetszetet készíthetünk ugyanazon embrióról, aztán eszmeileg egyesíthetjük azokat egy egészbe. De a világban az egyes létezők mégis egymástól el vannak szakitva, mint a kötél rostjai, és csak - ugymond - hosszanti irányban függnek össze. Így az embriológia is kénytelen, ha utána akar járni tárgya fejlődésének, minden egyes szervet különválasztani és így megmagyarázni. Az abszolút esztétikai egység tehát újfent - vonja le következtetését James - csak egy elvont ideál. A világ inkább epikai, mint dramatikai szerkezetű.

Látjuk tehát, folytatja szerzőnk, hogy a világ miként egyesül különböző kapcsolat rendszerekkel, fajokkal és célokkal. Hogy ténylegesen több egység van, mint ami a felszínen megjelenik, ez kétségtelenül igaz. Hogy lehetséges egy domináns cél, egy meghatározott rendszer, egy bizonyos faj, egy konkrét történet - mindez ugyancsak igazolt hipotézis. A szerző csak attól óv, hogy ne siessünk mindezt dogmatizálni.

kusan értelmezni, mintha jobb bizonyítékunk volna már is a kezünkben, mint a jelenlegi.

A MINDENT ÁTFOGÓ NOETIKAI EGYSÉG 8./ Az egyedülálló gondolkodónak a képe már egy század óta a monista gondolkodásnak a középpontjában van.

A sokféleség is csak az ő tudata tárgyaként létezik, mintegy álmokképként. Ő az, aki elgondolja a dolgot, amelynek egységes célja van, egy rendszert alkot és végeredményben egyetlen történetet mond el. A mindent átfogó noetikai egységnek ez a fogalma az intellektuális filozófia legmagasabb vívmánya. Akik hisznek az Abszolútumban - így nevezik a mindentudó gondolkodót - általában azt vallják, hogy ezt kényszerítő alapon teszik, amit mindenegyes világosan gondolkodó ember beláthat. Az Abszolútum fogalmának messzemenő gyakorlati következménye van /akár a cári bürokrácia, akár az angol világbirodalom adminisztrációjának egység-apológiájára utalhatunk/, sok gyakorlati következményt vezetnek le e fogalom igazságából. James számára az itt használt logikai bizonyítások nem meggyőzőek. Az "All-Knower" kifejezés Németország idealistái által használt "egyetemes tudat" /Universal Bewusstsein/ vagy a "tudat általában" /Bewusstsein überhaupt/ fogalmainak felel meg. E fogalom bizonyíthatatlanságát, sőt egyáltalán elképzelhetetlenségét taglalta James könyvében 1905-ben "A kritikai idealizmus és a tiszta logika" címmel. Ez egy olyan hipotézis, amely logikailag mintegy igazolja, legalábbis teljesen egyenjogunak veheti a pluralista fel-fogást. Ez utóbbi azt vallja, hogy nincsen olyan kiindulópontja vagy fordulópontja a megismerésnek, amelyből egy pillantással átfoghatjuk a világ egész tartalmát. Pedig Royce professzor, akivel James vitatkozik, éppen ilyesmit állít, amikor "Az Isten tudatáról úgy ír, mint az egyedüli világos és tudatos szempontjáról vagy nézőpontjáról az egésznek." Ilyenfajta az a gondolat-egység, amihez a racionalizmus kötődik.

Ezzel szemben az empirizmus megelégszik a gondolat-egység ama nemével, amely számunkra, emberek számára otthonos és amellyel mi rendelkezhetünk. Mindkét esetben a világegy elgondolt univerzum, de az egyik esetben a gondolat abszolút egységesített, míg a másik esetben a gondolatok mintegy egymás mellé sorolódnak, illetve egymás fölé rendeződnek. Mind az időben átmeneti, mind az örök tudat, eme két tulajdonság-fogalom bizonyos értelemben ugyanaz, nevezetesen korunk intellektuális vívmányát jelenti. Éppen ez a gondolat kívánja a szubsztancia fogalmát kiküszöbölni, amire akorábbi filozófusok oly nagy súlyt helyeztek s amivel meglehetősen nagy és sok egységesítő munkát végeztek el. Ez az általános szubsztancia, amely önmagában és önmagáért létezik, és amelynek a tapasztalat egyes tényei csak megjelenési formái, James szerint kerlátozásra szorul, sőt amelyet az angol iskola pragmatista kritikája ki is küszöbölt. Ez utóbbi iskolában a szubsztancia-fogalom

csak másik neve annak a ténynek, hogy a jelenségek valójában csoportokban adóttak, még hozzá olyan osztályokban, amelyekben mi emberek, vagyis véges gondolkodók az elemeket észleljük és együttgondoljuk. A kapcsolat formái; folytatja szerzőnk, éppen úgy részei a tapasztalatnak, mint azok a nevek, amelyek az elemeket összefoglalják. Itt az újabb idealizmusnak, ugymond, nagy pragmatikai vívmányával van dolgunk: a világ összefüggését ezen a direkt elképzelhető módon reprodukálni, ahelyett, hogy annak egységét valami olyasféléből vezetnénk le, amikor a részek egy felfoghatatlan elvben, mintegy a szinfalak mögött kapcsolódnak össze és szinte eleve bennerejlének.

A világ így annyiban egység, amennyiben a láncolatairól tapasztalatot szereztünk vagyis meghatározó módon fellelő kapcsolatai révén kepez egyseget. James hozzáteszi, hogy ugyanakkor a világ egyáltalán nem egy, az azon sokszamu szakadás miatt, amelyet mi ugyancsak megtalálunk benne. A világ egysége és sokfelesége azon viszonyokban rejlik, amelyeket mi képesek vagyunk felfedni és megjelölni. A világ eleve, ugymond, sem nem egy univerzum, sem nem egy multiverzum. James a pragmatikai problémát így fogalmazza: Miképpen gondoljuk el a világ egységét és ebből milyen gyakorlati különbségek következnek? Itt tehát nincs szó valami tulbuzgó lelkesültségről eme egység vonatkozásában, ez tehát nem egy valamiféle fenséges elv, hanem inkább egyenjoguk maradnak mind az egység, mind a sokféleség.

ÉRTÉKELÉS James specifikusan pluralista tezi: "A fizikai világban mint olyanban nincs meg az általános formája, ott csak az egyes formája létezik". /"A Pluralistic Universe", 122-123 old./ Ezt "kemény" álláspontnak nevezhetjük, ha az előbbi - a monizmust - "puhának". "PRAGMATIZMUS" c. könyvében e kétféle gondolkodásmód alá sorolja a jellemző kategóriákat:

#### I. "PUHA" GONDOLKODÁSMÓD

Racionalista /elvekből indul ki/  
Intellektualista  
Idealista  
Optimista  
Vallásos  
Szabad-akaratu  
Monista  
Dogmatikus

#### II. "KEMÉNY" GONDOLKODÁSMÓD

Empirista /tényekből indul ki/  
Érzéki /sensationalistic/  
Materialista  
Pesszimista  
Nemvallásos  
Fatalista  
Pluralista  
Szeptikus

James egyébként a világ egységére vonatkozó szétfolyó nézet és megközelítés ellen teljesen jogosan lép fel, megkövetelve ennek az egységnek a konkrétizálását. Kritikailag jó úton jár, amikor az abszolút idealizmus pozícióját veszi támadása célpontjául. Mint "megrogzott" nominalista, az általánost is az egyes mintájára fogja fel. Ilyen meg-

közelítésben persze nemcsak elvész az általános - ha szabad ezt e kifejezést használni - sajátossága, de eltűnik az egyes és az általános közötti különbség is. Más oldalról nézve: azok a kritériumok, amelyekkel az általánoshoz közeledik, nem specifikusak, hanem tőle különbözőek, "idegenek", pontosabban éppen az "egyes"-re vonatkoznak.

Mindemellett, mint láttuk, sokszínű képet rajzol a világ egyisége problémájáról. A világ, ugymond, sok vonatkozásban egy. Így felveti az egy tér, az egy idő, a gondolkodás egységének, pontosabban ez utóbbi egy tárgyának /1/ a kérdését. Megállapítja, hogy a világ részei kölcsönhatásban vannak egymással, annak egysége /oneness/ és sokfélesége /manyness/ koordinált. Így tárgyalja az egy eredet, az egy től, az egy történet és az egy megismerő kérdéseit.

James oxfordi előadássorozatában is kirajzolódik előttünk a monizmus és a pluralizmus közötti különbség néhány fő vonása. Dióhéjban ezt a következőképpen foglalja össze: A "sokféleség az egységben" úgy jellemzi-e azt a világot, amelyben élünk, hogy van egy olyan tulajdonság, amely csak a dolgok abszolút egységének és egészének a sajátja s ebben az esetben a mindent átfogó egységet a maga oszthatatlan és óriási terjedelmében mint valami priuszt kell posztulálnunk a sokféleség létezéséhez? Más szóval az ugynevezett korlátozott racionalista block-universumból kell-e kiindulnunk, amely szétaprózatlan egységet és tökéletességet alkot? E kérdésre ad a James kritizálta abszolút monizmus igenlő választ. Vagy - és ez a felvázolt másik alternatíva - tapasztalatunk véges elemeinek megvan a saját eredeti "sokféleség az egységben" formája; és még ott is, ahol a dolgok nem képeznek közvetlen egészet, a közvetítő tagok jóvoltából egymásba átmehetnek, anélkül, hogy valaha is elérnék az abszolút tökéletes totális egységet? A pluralizmus viszont, amelyet James védelmez, erre a kérdésre ad pozitív választ.

"A Pluralistic Universe" c. főművében az egy és a sok, pontosabban a mindent átfogó egység és a sok konkrét egyes viszonyának a dialektikájával foglalkozva, James küszködik ezzel a problémával és újra a monista abszolút idealizmus ellen intéz rohamot, sőt nagy támadást. hogy végül - ha nem is fegyverletétellel, de mindenesetre - kompromisszumra vonatkozó javaslattal érje be. A pluralizmusért hadakozva, James különböző pozíciókat akar kiépíteni a monizmussal szemben, melyek közül egyszer általában kizárja a monizmus létjogosultságát, máskor pedig megengedi az utóbbinak is viszonylagosan helytálló mivoltát, mintegy a pluralizmus-monizmus párhuzamosságát ismerve el, de szilárd és következetes dialektikus pozíciót nem tud elfoglalni az egy és a sok, illetve az általános és az egyes viszonya kérdésében.

Az a benyomás alakulhat ki, hogy ez a pozíció mintha nem is volna olyan távoli a dialektikus materializmus álláspontjától. Ez azon-

ban csak az első pillantásra tunhet így s egy behatobb elemzés szerintünk már az ellentétet fedezi fél /ha bizonyos elemek vagy kérdésfeltevések - pl. az "egyes" tanulmányozása jelentőségének a hangsúlyozása - azonosságát vagy hasonlóságot nem is lehet és nem is szükséges tagadni./ Mire gondolunk? Arra, hogy Jamesnél a monizmus és a pluralizmus ugyanond filozófiai rendszerei pusztán egymás mellett maradnak, mintegy párhuzamos igazságokként, míg a dialektikus materializmus tulmegy ezen a párhuzamosságon. Ezt a tulhaladást talán kifejezhetjük e formulával: a dialektikus materializmus nem - mint a dialektikátlan monizmus vagy a pluralizmus rendszerei - az egység vagy a sokféleség filozófiája, hanem az egyes és az általános egységé /az anyag az egyetlen szubsztancia, viszont sokfélék az anyag fajtái/. Az ellentétnek említett két szétszakított po'usát Jamesnek nem sikerült egyesíteni, mivel ő az azonosság filozófiájával azt mondhatni hogy a különbség filozófiáját állította szembe /még ha deklarálja is spiritualizmusának azonosság-filozófiai rokonosságát/.

Mint James szövezei közvetlen elemzésekor már kiemeltük: ő a természettudományok területén otthonosan mozog, hiszen a biológia volt az első tanulmányozott területe s csak utána tért át a pszichológiára s így számára nem ismeretlenek a modern természettudományok, így a fizika eredményei. Mégis azt kell mondani, elismerve érdemeit, hogy ezen a döntő ponton James elmarad Engels természetdialektikai tanulmányaitól mind időben, mind színvonalban. Engels életében lényegében csak a Dühring elleni polémikus írásából lehetett képet alkotni ugynevezett természet-filozófiai pozíciójáról /nincs adat arról, hogy ezzel James megismerkedett pl. európai utja alkalmából/ Mindenesetre már ebben megtalálható az organikus és nemorganikus természet, továbbá a természet és a társadalom minőségi különbségeinek és összefüggéseinek a vázlata. Egy ritka tudománytörténeti dokumentum Engels levele 1873-ban Marxhoz - tehát az Anti-Dühring publikálása előtt - amelyről elmondhatjuk, hogy itt és ekkor született meg a marxista természetdialektika alapgondolata: a testek mozgásformája szerint általánosítva kiemelni az egyes területek specifikumait éppen úgy, mint az összefüggést az alacsonyabb és magasabb mozgásformák között.

"Kedves Szerecsen, - írta Engels 1873 május 30.-án - ma reggel az ágyban a következő dialektikai dolog ötlött eszembe a természettudományokról: A természettudomány tárgya a mozgó anyag, a testek. A testek nem választhatók el a mozgástól, formáik és fajtáik csak a mozgásban ismerhetők meg, a mozgáson kívül álló, a többi testekhez való mindenféle viszonyon kívül álló testekről nincs mit mondani. Csak a mozgásban mutatja meg a test, hogy mi. A természettudomány úgy ismeri meg tehát a testeket, hogy egymáshoz való viszonyukban, mozgásukban szemléli

őket. A különféle mozgásformák megismerése a testek megismerése. E különféle mozgásformák vizsgálata tehát a természettudomány fő tárgya:

1./ A legegyszerűbb mozgásforma a helyzetváltoztatás /az időben, hogy szíveességet tegyünk az öreg Hegelnek/ - mechanikai mozgás

a./ Egyes test mozgása nem létezik, viszonylagosan szólva azonban az esés számíthat ilyennek. A mozgás egyetlen, sok test számára közös középpont felé. Mihelyt azonban az egyes test más irányban mozog, mint a középpont felé, még mindig az esés mozgásának törvényei érvényesnek ugyan rá, de ezek módosulnak

b./ a röppálya törvényeivé - és közvetlenül elvezetnek több test kölcsönös mozgásához: planetáris, stb. mozgás, csillagászat, egyensúly - ideiglenesen vagy látszólagosan magává a mozgássá. E mozgásfajta valóságos eredménye azonban végül is mindig - a mozgó testek érintkezése; ezek egymásba esnek

c./ Az érintkezés mechanikája - egymással érintkező testek. Közöséges mechanika, emelő, lejtő stb. De ezzel nem merülnek ki az érintkezés hatásai. Ez két formában nyilatkozik meg közvetlenül: súrlódásban és ütközésben. Mindkettőnek a tulajdonsága, hogy az intenzitás meghatározott fokán és meghatározott körülmények között új, már nem csupán mechanikai hatásokat idéznek elő: hőt, fényt, elektromosságot, mágnességet

2./ A tulajdonképpeni fizika, e mozgásformák tudománya, amely minden egyes megvizsgálása után megállapítja, hogy a mozgásformák meghatározott feltételek között átmennek egymásba, végül pedig megállapítja, hogy az intenzitás meghatározott fokán, amely a mozgásban lévő különböző testek szerint változik, valamennyien olyan hatásokat idéznek elő, amelyek tulmennek a fizikán, a testek belső szerkezetének változásait - kémiai hatásokat.

3./ Kémia. Az előbbi mozgásformák vizsgálata szempontjából többé-kevésbé közömbös volt, élő vagy élettelen testeken végezték-e el. Sőt az élettelenek mutatták a legtisztább alakban a jelenségeket. A kémia ellenben csak olyan anyagokon ismerheti meg a legfontosabb testek kémiai természetét, amelyek az életfolyamatból keletkeztek: fő feladatává mindinkább az lesz, hogy mesterségesen állítsa elő ezeket az anyagokat. Ez az átmenet az organizmus tudományába, de a dialektikus átmenet csak akkor hozható létre, ha a kémia már végrehajtotta a valóságos átmenetet, vagy ha egészen közel van ahhoz, hogy végrehajtsa.

4. Organizmus - itt egyelőre nem bocsátkozom dialektikába. Minthogy te ott /Marx ekkor Manchesterben van -S.J./ a természettudományok közepontjában ülsz, legjobban meg tudod ítélni, mit ér ez a dolog - Barátod F.E." /33, 78-79/

Nem tartozik ide e levél elemzése, de fontosnak tartottuk ezt

a tényt és ezt a dátumot fixálni, mivel a világ egységének és sokietelenségének korszerű dialektikus-filozófiai kutatása kezdetéről van itt szó. Ebben a tekintetben a prioritás feltétlenül a dialektikus materializmust képviselő Engelst illeti meg. Más kérdés, hogy meg csak kiindulópontjáról és az alapvetésről beszélhetünk 1873-ban - e rogtott ugyanakkor már ott van az energia-megmaradás és átváltozási törvények, a lejtelfedezésének vagy éppen a darwinizmus létrejöttének természettudományos vívmánya - és az újabb elfedezések nyomán a dialektikus materializmus mindig új és új formát ölt.

X

X

X

## 5. JAMES A VALÓSÁG ÉS AZ IGAZSÁG VISZONYÁRÓL

/H. Bergson: Verité et réalité, 1920;

I. Scheffler: James and the Mutability of Truth, 1974/

A megismerés szubjektuma az ember /James ezt jogosan hangsúlyozza/, de az ismeret csak formájában függ tőle, viszont tartalmában azt a tárgya határozza meg /ez utóbbit a szolipszizmus képtelen fel-fogni/. James nehézsége is e második probléma megválaszolásakor keletkezik s ezt méltatói és kritikusai egyaránt szavá teszik.

Most két ilyen értelmezéssel kívánunk megalkotni: Henry Bergson és Israel Scheffler interpretációival, különös tekintettel az igazság-problémára. Az alapprobléma az, hogy mennyiben igazságtető az a James pszichologizmusa az objektív igazság elismerésével?

A VALÓSÁG - Rosszul értelmeznénk James pragmatizmusát, az ő elemzésé A TELJES EMBER na nem általában a valóság eszméje általa adott modernizálásával indítanánk mondandónkat. A "világ"-ról vagy a "közösség"-ről beszélünk és ezek a szavak eredetileg valami egyszerűt, legáltalában jól megszerkesztettet jelentettek. Az "univerzum"-ról beszélünk és ez a szó már utal is a dolgok egy lehetséges egységesítésére. Ez aztan lehet spiritualista, materialista, pantheista - írja Bergson - amiként lehet filozófiailag közömbös is, egyszerűen kielégítve a józan észet: ugyanakkor mindig egy vagy néhány egyszerű elvet jelent, amellyel megmagyarázzuk az anyagi és morális dolgok együttesét.

Az emberi értelem, mondhatni, szerelmes az egyszerűségbe. Tartózkodik a különleges erőfeszítésektől és azt akarja, hogy a természet kényelmesen legyen elrendezve s tőlünk, gondolkodo lényektől csak a legkisebb munkát igényelje. Ezzel igazolódnak aztán azok az eretek és elvek, amelyek segítségével összeállítjuk a tárgyak és események végtelen sorait. Ahelyett, hogy a dolgokat értelmünk legnagyobb megnyugvására eszményileg újrakonstruálnánk, egyszerűen és tisztán ahhoz ragaszkodunk, amit a tapasztalat nyújt nekünk, de akkor egészen más módon kell gondolkodnunk és kísérleteznünk. Értelmünk, az okonómiára való törekvésével, úgy állítja be az okozatokat és hatásokat, mint amelyek szigorúan arányosak okaikkal. A természet őkezu és túkozlo, írja Bergson, és az okba jóval többet tesz, mint ami csak arra kell, hogy létrehozza az okozatot. Míg a mi jelszavunk: "Csak annyit, amennyi kell!", a természet számára ez így fest: "Többet minni, mint ami pusztán kell!", tulsokat vesz ebből, tulsokat abból, tulsokat mindenből /Tandis que notre devise a nous est Juste ce qu'il faut, celle de la nature est Plus qu'il faut, - trop de ceci, trop de cela, trop de tout/.

A valóság, amilyennek James látja, dus és televényes. Bergson ezt a felgogást egy szemléletes párhuzammal illusztrálja: a valóság és aközött, amelyet a filozófusok rekonstruálnak, ugyanazt a viszonyt láthatjuk, mint amilyen az élet a mindennapi életünkben, illetve amilyenek az megjelenik a színpadon, amelyet nekünk esténként a színészek bemutatnak a színházakban. Ebben a színházban mindenki azt ismétli, amit mondani kell, és csak azt teszi, amit tennie kell; a jelenetek jól szét vannak választva; a műnek megvan a kezdete, a közepe és a vége: minden a világon a megoldás irányába és a legszükségmarkuboan van elhelyezve s ez a megoldás lehet boldog vagy tragikus. Az életben viszont egy csomó haszontalan dolgot mondunk, egy sor szakségtelen cselekedetet hajtunk végre, alig van tiszta szituáció: semmi sem megy végbe se egyszerűen, se bonyolultan, se kedvünk szerinti akarattal; a jelenetek jogtalanul torlódnak egyik a másikba; a dolgok sem nem kezdődnek, sem nem végződnek, nincsen teljesen kielégítő megoldás, sem abszolút határozott cselekvés, sem olyan szavak, amelyeket felettébb nagyra becsulnénk, hogy azokban megállapodnánk: minden hatás el van rontva. Ilyen az emberi élet - mondja Bergson. És ilyen kétségtelenul James szemében általában a valóság. Mármint ami a művészet és az élet összevetését illeti, ez - ismételjük - igen szemléletes és tulajdonképpen helytálló. A művészi absztrakcióról mondottakról nem annyira kijavítani valónk, mint inkább kiegészíteni valónk volna. Ez utóbbiról mondottakat inkább megtoldani kellene, t. i. összehasonlítva a tudományos absztrakcióval. Az előbbinek ugyanis központi kategóriája a tipikus s ez mégis az egyes és az általános egységét testesíti meg, méghozzá konkrét-érzéki formában, míg a tudományos absztrakció megmarad az elvont formulánál, amely legtöbbször még matematikai formula is, egyszóval ez utóbbi még elvontabb, mint a művészi. Ez tény és ebben fejeződik ki a művészi és tudományos absztrakció sajátossága. De milyen szellemű következtetést von le mindebből Bergson, követve James logikáját? Azt mondhatnánk, hogy ismeretelméletileg pesszimiztikusat, de legalábbis erősen szkeptikusat.

Természetesen tapasztalatunk nem összefüggéstelen, ismeri el Bergson a "nem konzekvens pluralista" James szellemében, hiszen a tapasztalat bemutatja számunkra a dolgokat és tényeket, ugyanakkor megmutatva a rokonságot a dolgok között vagyis az összefüggéseket is, méghozzá ez utóbbi viszonyok ugyancsak reálisak és közvetlenül szemléelhetőek. De ezek a viszonyok bizonytalanok és a dolgok cseppfolyósak, folyékonyak. Mindettől távol van az a merev univerzum-kép, amelyet a filozófusok olyan nagy igyekezettel és jóindulattal szerkesztettek, miközben alaposan szét darabolták és elrendezték minden részét úgy, hogy az egyes rész nemcsak csatlakozik a másik részhez, amint ezt a tapasztalat

mutatja, de még az Egésszel értelmünk akarata szerint koordinált is.

Az antik időkben úgy ábrázolták a világot, mint valami zárt, megállapodott, befejezett valamit: ez egy olyan hipotézis, amely megfelel értelmünk bizonyos követelményeinek. James szempontjából, amely a tiszta tapasztalat vagy a radikális empirizmus nézete, a realitás már nem úgy jelenik meg, mint valami bevégzett, de nem is úgy, mint valami végtelen, hanem csak egyszerűen határozatlan. Folyik anélkül, hogy elmondhatnánk, melyik az egyetlen határozott iránya, sőt még azt se, hogy mindig és mindenütt egy és ugyanazon folyó az, amelyik folyik.

Értelmünket mindez kevésbé elégti ki. Kevésbé örül egy olyan világnak, ahol nem talál tükröt s benne saját képmását. Továbbá kétségtelenül csökkent az emberi értelem fontossága. Ugyanakkor magának az embernek a jelentősége - vagyis egészében az ember teljességének, akaratának és szenzibilitásának éppenugy, mint értelmének ereje: ezt szeretnénk növekedni látni. James tehát mintegy szembe is állítja az intellektust és a szenzibilitást. Az univerzum, amelyet értelmünk megfogalmaz, tényleg végtelenül túlhaladja az emberi tapasztalatot; az értelemnek az a sajátja, hogy meghosszabbítja a tapasztalat aktusait és adatait, az általánosítás eszközével mintegy kinyújtja azokat, sőt még olyan dolgot is alkot, amelyet sohasem fogunk észlelni. Egy ilyen univerzumban az ember keveset gondol a dolgokról, azok nála kevés helyet foglalnak el: az, ami megfelel értelmének, azt saját akarata alapján emeli ki. Főleg gondolkodásának tulajdonítja azt az attributumot, hogy hatalmában van az egészet átfogni, mintegy köteles valamennyi dolgot a gondolkodás terminusaiban reprezentálni: kívánságainak, aspirációinak, lelkesedésének nem követelhet más magyarázatot egy olyan világban, ahol minden, ami hozzáférhető általa, mindenekelőtt úgy nyer megvilágítást, ha átfordítja tiszta eszmékké. Szenzibilitása nem világosíthatja meg értelmét, amelyet ő magává a fénné változtatott.

A filozófiák nagy része így leszűkíti a tapasztalatunkat az érzés és az akarat oldaláról: ugyanakkor végtelenül meghosszabbítja a gondolkodás oldaláról. James azt kéri tőlünk, hogy ne tegyünk sokat a tapasztalathoz hipotetikus nézeteinkből s ugyanakkor ne csonkítsuk azt meg, minthogy az erős és tömör. Mindent meg kell tennünk annak biztosítására, amit számunkba a tapasztalat ad, de nem kell egészsként elfogadni a tapasztalatot, mivel érzéseink ugyanolyan rangúak, mint észleleteink, következésképpen, olyan rangúak, mint a dolgok. James szemében az ember a maga egészében számít. /La plupart des philosophies metrecis sent donc notre experience du coté sentiment et volonté, en meme temps qu'elles la prolongent indefiniment du coté penseé. Ce que James nous demande, c'est aussi de ne pas la mutiler dans ce qu'elle a de solide.

Nous ne sommes tout a fait assurés que de ce que l'expérience nous donne; mais nous de vous accepter l'expérience integralement, et nos sentiments en fort partie au meme titre que nous perceptions; az même titre par cosequent que les "choses". Aux yeux de W. James l'homme tout entier compte."/

MISZTICIZMUS: AZ EMPÍRIA Az ember sokat számít még egy olyan világ-  
ALKOTÓRÉSZE A VALLÁSI ÉRZÉS ban is, vallja James, amely egyébként végtelen nagyságával nyomaszt. Bergson meglepőnek tartja azt a fontosságot, amelyet James fő művében Fechner külön elméletének tulajdonít: ez ugyanis a Földből egy független létezőt konstruál, felruházva azt isteni szellemmel s abban megfelelő eszközt lát, hogy szimbolizálja - sőt még ki is fejezze - saját gondolkodását. /"A Pluralistic Universe", London, 1909/ Továbbá Bergson nagyon elmésnek találja M.André Chaumeux észrevételét, amely hasonlóságot fedez fel James és Szokrátesz között /Revue des Deux-Mondes, 15 october 1910/. Itt arra a törekvésre történik utalás, hogy visszavezessék az embert az emberi dolgok vizsgálatára, amely törekvés - ugymond - szokrátikus.

Ismeretes, hogy James milyen szimpátiával tanulmányozta a misztikus lelkeket. Amikor "VALLÁSI TAPASZTALAT" c. könyve megjelent, sokan felismerték abban a vallási érzés pszichológiájának nagyon élelmes leírását és beható elemzését. Bergson szerint egy ilyen értékelés lebecsülése volt a szerzőnek. Az igazság az, hogy James úgy látta a misztikus lelkekhez, mint mi egy tavaszi kiránduláson a kocsiból kihajolunk, hogy megérezzük a szellő jótékonyosságát vagy amiként a tenger partján szemléljük a jövő-menő bárkákat és felduzzadt vitorláikat, abból a célból, hogy megtudjuk, honnan fúj a szél. A lelkek, amelyeket eltölt a vallási entuziazmus, valóban átalakulnak és felemelkednek. Hogyan ne ragadna bennünket magával mindez James tudományos tapasztalatában, ez erőt és lelkesedést vált ki - írja Bergson. Ebben látja ő James "pragmatizmusának" inspiráló jellegét. Ezek olyan igazságoknak bizonyulnak, amelyeket érdemes jobban megismerni, mivel azokat még gondolati létezésük előtt megéreztek és átélték. Bergson itt hivatkozik M.Emile Boutrousra, illetve az ő elemzésére az angol tapasztalat, hogy egészen különleges értelméről, amely azt akarja kifejezni, hogy nem hidegen konstatálni a dolgokat, amelyek rajtunk kívül végbementek, de amelyeket egyszersmind kipróbálunk, átérzünk magunkban és átéljük. Vannak olyan igazságok,ugymond,amelyek felemelik az érzést éppen úgy, mint az ész s ezért az igazság oldalán úgy kell lenni, hogy azt megvalósítsuk, segítsük azt megvalósítani, mivel az részben a mi akaratunktól függ.

Ez a mitosz-alkotás irányába mutató fejtegetés bármennyire is magával ragadónak tűnik - nem volna helyes elmozdulnunk ebben az irányban vagy éppen feladnunk a tudomány objektivizmusát. Már a század

elején rámutatott a pragmatizmus ilyen veszélyére az oroszországi marxista Debordin: "A józan realizmussal, a tudományos objektívizmussal és a dialektikus materializmussal, amely a marxizmus filozófiai alapját képezi, a nyugat-európai burzsoázia szembeállítja a szubjektívizmust, az illuzionizmust és a nihilizmust." /А.Деборин:Введение в философию

диалектического материализма, стр.309-310/  
 Ugyanez a kritika egy másik megfogalmazásban: "Az objektív igazságok előítéleteknek minősülnek, ha azok ártanak az uralkodó osztály érdekeinek. A burzsoázia kénytelen - vonta le következtetését Debordin - a szubjektívizmushoz, az elméleti nihilizmushoz fordulni a megismerés objektívizmusa helyett."/Uo./ Természetesen nem akarunk itt közvetlen összefüggést látni a pragmatizmus és a fasizmus aktivizmusa között, de vakság volna nem észrevenni és felismerni egy ilyen veszélyt. Talán nem érdemtelen arra emlékeztetni, hogy a hitleristák a lipcsei Dimitrovpert erre a bizonyos aktivizmusra hivatkozva igazolták az objektív igazsággal való szembekerülésüket. Hitler igazságügyi minisztere egy nyilatkozatában ekkor az objektivitás fogalmát fejtegeti és kijelenti, hogy az igazságszolgáltatás nem tarthatja magát a "holt% objektivitás elvéhez. "A jog nemzeti szocialista felfogása - mondta Kerrl - elveti a 'liberális objektivitás' principiumát"./Советская Естиция,1934,стр.8/

IGAZSÁG-ELMÉLET: Melyik ítélet igaz? Igaznak azt az állítást ne-  
ARISZTOTELSZ ÉS KANT vezzük - emlékezzünk Arisztotelészre - amely meg-  
 felel a valóságnak. De miben állhat ez a megfele-  
 lés /concordance/? - kérdezi Bergson. Szeretünk ebben valami olyan  
 dolgot látni, mint a porténak a modelhez való hasonlósága /ressemblance/:  
 igaz az az állítás, amely lemásolja /copier/ a valóságot. Ezen töpreng  
 Bergson: ezt csak azokban a ritka esetekben látjuk, amikor az igazság  
 fenti meghatározása alkalmazást nyer valami olyanra, ami reális s ami-  
 kor ez vagy az a meghatározott jelenség, amely a térnek és időnek ilyen  
 vagy olyan pontjában történik, s ami egyszersmind partikuláris és vál-  
 tozó. Ezzel szemben állításaink többsége általános és a tárgyaknak bi-  
 zonyos stabilitása van /Mindezt láttuk Plátónnál a "vélemény" és a "tu-  
 dás" megkülönböztetésekor, mint azok ontológiai bázisát/. Bergson egy  
 kozismert igazságot vesz példaként, amely a tapasztalatban is lehetsé-  
 ges: "A hó kitágítja a testeket". Minek lehet ez a kópiája? Lehetséges,  
 hogy egy meghatározott test kitágulását másolja bizonyos értelemben,  
 meghozzá meghatározott mozzanataiban, mintegy lefotografálva azt annak  
 különböző fázisaiban. E metaforát Bergson még tovább viszi: "ez a vas-  
 rud kitágul" - ez lehet annak a kópiája, ami akkor történik, amikor  
 én elősegitem a vasrud kitágulását. Viszont egy olyan igazság, amely  
 valamennyi testre alkalmazható s nem közülük valamelyik egyesre speci-  
 álisán koncentrált, amelyet korábban láttunk, az már nem másol semmit,

nem reprodukál semmit. Közben pedig mi azt akarjuk, mondja Bergson, hogy az is másoljon valamit.

Az igazság tárgyaként tehát Bergson az egyes és az általános ontológiai szférához tartozó viszonyának a problémáját veti fel, pontosabban azt, hogy ez utóbbiak miként jelennek meg logikai-ismerelméleti területen. Egzakt elemzést ő nem ad, viszont ilyen találhatóunk az 1910-es Alexander Bernát Emlékkönyvben /Varjas Sándor: A logikáról c. tanulmányában/, ahol is megvilágítást nyer mind az azonosság, mind a különbség e két szféra között a kauzalitás ontológiai elve, illetve az elégséges alap logikai törvénye jellemzése segítségével.

A filozófia mindig arra törekedett, hogy valami megnyugtatót, sőt kielégülést nyújtson ezen a ponton. Az ókori filozófusok számára volt egy tér és idő feletti világ, ahol valamennyi lehetséges igazság, az egész orokkévalóság lakozott: az emberi állítások számukra annyiban voltak igazak, amennyiben hűen másolták ezeket az orok igazságokat. Ezt láttuk Plátónnál. A Modernnek, ugymond, leszállították az igazságot az égből a földre, de még mindig tételeztek valami olyan dolgot, amely állításaink előtt létezik /preexister/. Az igazságot lehelyezték a dolgokba, a tényekbe: tudományunk ott kutatja azokat. Mintegy kihozták rejtékhelyükből és elővezették a napvilágra. Egy olyan állítás, mint hogy "a hő kitágítja a testet" - olyan törvényre lesz, amely irányítja a tényeket s amely trónol - ha nem is felettük, de legalább közöttük. Így ez egy olyan törvény, amelyet feltehetően tartalmaz tapasztalatunk és amelyet úgy alkotunk meg, hogy onnan kivonjuk, absztraháljuk.

Még Kant is, folytatja Bergson, aki pedig azt akarja, hogy minden tudományos igazság relativ legyen az emberi szellem vonatkozásában, mégis az igaz állításokat olybá tekinti, mint amelyek előzetesen /par avance/ adottak az emberi tapasztalatban: ha egyszer ezt a tapasztalatot általában az emberi gondolkodás segítségével szervezzük, így a tudomány egész munkája abban áll, hogy átfurja a tények ellenálló burkát, behatol annak belsejéig, ahol a logikai igazság van /mint a dio bele a hejában/. Az igazságnak ez a koncepciója Bergson szerint természetes az emberi szellem számára és természetes a filozófia számára is: olyképp mutatja be a valóságot, mint valami Egészet, amelynek részei tökéletesen összefüggenek, szisztémát alkotnak s mindezt egy logikai vasváz tartja. Ez a vasváz maga az igazság; a tudomány csak azt teszi, hogy ezt megtalálja.

#### JAMES IGAZSÁG-ELMÉLETE

James maga aktivizmusával nem a szubjektivizmus irányában módosítja-e az arisztoteleszi igazság-elméletet? A James által hangsúlyozott tiszta és

egyszerű tapasztalat ugyanis nem tartalmaz ilyen "vasvázat". A tapasztalat a jelenségek, ugymond, folyását mutatja; ha ez vagy az

a relativ állítás mégis lehetővé teszi e tények "leigázását" vagy egyszerűen előre láthatjuk, ami utána következik, akkor ezeket az állításokat igazaknak mondjuk. Egy olyan tétel, hogy "a hő kitágítja a testeket", amely tételt bizonyos testek kitágulására vonatkozó tapasztalat szuggerál s ez lehetővé teszi, hogy előre lássuk más testek viselkedését a felmelegedésükkor, vagyis ez a tétel átsegít bennünket egy régi tapasztalatból egy új tapasztalathoz s ílymódon ez egy vezérfonal és semmi több. A realitás folyik és mi vele együtt folyunk: igazaknak tehát azokat az állításokat tartjuk, amelyek ezen a mozgó realitáson keresztül vezetnek bennünket, megadják számunkra a legjobb feltételi megközelítést és módot nyújtanak cselekvésünk számára.

Mi mármost a különbség az igazság e koncepciója és a tradícionális felfogás között? Az igazat rendesen a már létezővel való egyezés segítségével határozzuk meg, James viszont valami olyasmire viszony segítségével definiálja, amely még nem létezik. James szerint tehát az igazság nem annyira kópiája valamilyen dolognak, amely volt vagy van, hanem az inkább azt nyilvánítja ki, ami lesz, vagy még inkább: előképzíti cselekvésünket arra, ami majd lesz. A filozófiának van egy természetes tendenciája, írja Bergson, nevezetesen azt akarja, hogy az igazság hátrafelé tekintsen: James szerint viszont annak előre kell tekinteni.

Bergson ezt úgy fogalmazza, hogy más doktrínák valamilyen dologgá teszik az igazságot, amely az emberek jól meghatározott cselekvését megelőzi, vagyis azt valakik előre megfogalmazzák. Egészen más W. James koncepciója. Még azt sem tagadja - Bergson szerint - hogy a realitás független /independente/ kell legyen, legalábbis nagyrészt attól, amit mi mondunk vagy gondolunk róla, de az igazság nem külsőleg kapcsolódik a realitáshoz, hanem ez utóbbi mintegy úgy jelenik meg nála, mint amelyet mi állításunk során alkottunk /la verité, qui ne peut s'attacher qu'à ce que nous affirmons de la... realité lui parait être créée par notre affirmation/. Mi azért találjuk ki /inventons/ az igazságot, hogy felhasználjuk a valóságot, amiként azért alkotunk mechanikus gépeket, hogy felhasználjuk a természet erőit. Bergson megkísérli egy formulában összefoglalni James igazság-koncepcióját: míg a többi doktrína számára az új igazság egy felfedezés, a pragmatizmus számára az feltalálás /Tandis que pour les autres doctrines une verité nouvelle est une decouverte, pour le pragmatisme c'est une invention/. Bergson mindjárt hozzáteszi, hogy ő nem bizonyos abban, mintha James használta volna ezt a feltalálás /invention/ szót, amiként azt sem állítja, hogy James explicite összehasonlította az elméleti igazságot a mechanikai gépezettel; mindössze azt akarja mindezzel mondani, hogy ez kapcsolódik és megfelel a doktrínája szellemének és ebben az értelemben jellemzi azt.

Mindebből nem következik az, hogy az igazság onkényes kell legyen - írja Bergson. Egy mechanikai találmányban annak gyakorlati hasznát értékelik. Hasonlóan ehhez egy állításnak az igazságához az is kell még, hogy megnövelje hatalmunkat a dolgok felett. Ezért az inkább az egyéni szellemnek az alkotása s nem eleve létezik valamilyen szellemben és értelemben, amiként pl. a fonográf sem létezett előbb Edisonnál. Persze a fonográf feltalálójának tanulmányoznia kellett a hang tulajdonságait, amely maga - realitás. Másrészt a találmánya csak úgy kötődik a realitáshoz, mint egyébként valami abszolút új dolog, amelyet esetleg sohasem hoztak volna létre, ha ő nem létezett volna. Bergson ezt a fejtegetését egy szemleletes keppel zárja: ezek a realitások csak valamiféle talajok, amelyeken az igazság virága kihajt, de más virágok kelnének ki akkor, ha a szél más magokat vinné oda.

AZ IGAZSÁG FORMÁJA Az igazságot tehát ezek szerint fokozatosan az egyéni hozzájárulásával a feltalálók nagy száma hozza létre. Ha az adott feltalálók nem léteztek és nem tevékenykedtek volna, akkor az igazság egészen más alakot öltene. A realitás nyilvánvalóan ugyanaz maradna - vagy majdnem ugyanaz - de mások lennének az utak-módok, amellyel kényelmünkön munkálkodnánk. És Bergson itt nemcsak a tudományos igazságokra gondol. Nem szerkeszthetünk meg egy mondatot, de még egy szót sem tudunk kiejteni anélkül, hogy ne fogadnánk el bizonyos hipotéziseket, amelyeket elődeink alkotnak ugyan, de átmentek lényeges transzformációkon. Amikor ezt mondom: "a seruzám leesett a székem alá", így nemcsak bizonyos tapasztalatot fejezek ki, amit a látás és a tapintás ad számomra, hogy t.i. a kezem szétnyílt és hagyta leesni azt, amit korábban kézben tartottam. Egy székhöz odakötött csecsemő, aki ugyancsak látja, hogy leesik egy tárgy, amivel előbb játszott, de feltehetően el sem képzei magának ennek az objektumnak a kontinuitását, sőt még valami tiszta eszméje sincs egy "objektum"-ról, azaz valamiről, amely változatlanul és függetlenül marad meg azon számos jelenség során, amely ott korlatozza végbemegy. Eredetileg valaki eltalált hinni eme változatlanul és függetlenségben - így szól Bergson - s ettől kezdve beszélünk róla mint főnévi igenévről stb. Egész grammatikánk, valamennyi gondolatunk más lenne konkrét artikulációiban, ha az emberiség evolúciója folyamán egy másik fajta hipotézis elfogadását részesítették volna előnyben. Bergson tehát nagy pátozzsal a szubjektum alkotóerejét hangsúlyozza, t.i. hogy szellemünk struktúrája nagyrészt a mi alkotásunk vagy legalábbis egyeseké közülünk. Ezt tartja James felfogásában is központi gondolatnak, illetve azt így interpretálja. Ennyiben azt mondja, hogy a pragmatizmus tulajdonképpen a kantianizmust folytatja.

Miért? Kant ugyanis azt vallotta, hogy az igazság általában az emberi szellem strukturájából adódik. A pragmatizmus ehhez hozzáteszi, hogy itt bizonyos számú egyének szabad kezdeményezésének az eredményével van dolgunk.

### EMOCIO ÉS RACIO

### JAMES FILOZÓFIÁJÁBAN

Egyébként James felforgatja azt a rendet, ahogyan szokásosan elhelyezzük az igazságok különböző fajait. Az olyan igazságokon kívül, amelyekben a nyers érzeteinket és benyomásainkat transzformáljuk, megvannak az érzés igazsagai /les verités de sentiment/, amelyek még alapvetőbb gyökerekkel kapcsolódnak a valósághoz. Ha abban megegyezünk, hogy minden igazság: feltalálás /invention/, akkor az érzés és a tudomány igazsagai között olyan fajta különbséget állapíthatunk meg, mint amilyen létezik egy vitorlás hajó és egy gőzhajó között. Mindkettő emberi feltalálás, de az első még csak kisméretű mesterséges, mivel átveszi a szél irányát vagyis érzékenységet mutat a természeti erők játéka iránt, bár azokat felhasználja; ezzel szemben a második példánál egy mesterséges mechanizmussal van dolgunk s ez központi helyet foglal el, követi a kiválasztott erőt és számára kijelöli az irányt, amelyet már mi magunk választottunk.

James esetében tehát egymáshoz szorosan kapcsolódik az igazság-definíció és a valóság meghatározása, illetve az előbbi teszi meg valóság-konceptiójának magjává. Mármost amennyiben a realitás nem okonómikus és nem szisztematikus univerzum, amiként ezt logikánk hajlamos bemutatni, ha azt nem valamiféle intellektuális vasváz tartja, úgy az intellektuális típusú igazság olyan emberi feltalálásnak bizonyul, amely tehát ez utóbbi szüleménye s inkább hasznosítja a valóságot, mintsem hozzásegítené bennünket abba bevezetni. Mármost ha a valóság nem valamiféle egész, amely szisztémát alkot, hanem több-részes és változó, továbbá különböző áramlatokat foglal magában, amelyek keresztezik egymást, akkor az igazság, amely ezen áramlatok valamelyikével való kontaktus útján születik - méghozzá mint az érzés igazsága annak valamiféle konceptualizált létezése előtt - akkor az érzés igazsága inkább alkalmas arra, hogy feltárja és elraktározza magát a valóságot.

Bergson ábrázolásában tehát megjelenik James filozófiájának relativizmusa is, szubjektivizmusa is. A kérdés csak az, hogy milyen értékelést ad róla?

### BERGSON

### JAMES-KRITIKÁJA

Ez tehát a realitásnak az az elmélete, amelyet támadni kell a pragmatizmus kritikájakor. Ellene felhozhatók kifogások - és Bergsonnak vannak bizonyos fenntartásai - de alaposságát és eredetiségét senki sem vitatja. Megvizsgálva közelebbről

igazság-konceptióját, nem lehet félreérteni - ugymond - morális emelkedettséget. James pragmatizmusáról szólva felidezi a kritikai észrevételeket, hogy t.i. az csak egy formája a szkepticizmusnak vagy hogy leköszorja az igazságot vagy éppen alárendeli az anyagi hasznosságnak, továbbá elbátortalanítja vagy éppen lebeszéli az érdeknelküli tudományos kutatást. Bergson megvédi eszméi társát, határozottan kiáll mellette.

"Az ilyen értelmezések nem jutnak soha azok eszébe, akik figyelmesen olvasták műveit. Ezek a vélemények ugyanakkor egyenesen meglepik azokat, akiknek volt szerencsájuk ezt az embert személyesen ismerni. Senki sem szerette az igazságot égőbb szerelemmel, senki sem kutatta azt nagyobb szenvedélyességgel. Hatalmas nyughatatlanság fogatta őt. Végigjárta a nagy problémákat tudományról tudományra: az anatómiától és a fizio-logiától a pszichológiáig, illetve a pszichológiától a filozófiáig. Gondoskodott másokról és megfeledezett önmagáról. És mint aki meg nem csinált eleget, mielőtt jobbetre szenderült, be is mutatta rendkívüli tapasztalatait és szint emberfeletti erőfeszítéseit, amelyet - még halálával is - folytatott, hogy velünk együtt dolgozzék a tudomány nagy jótékony-nyéért, az igazság nagyobb dicsőségéért."// "Une telle interpretation ne viendra jamais a l'esprit de ceux qui liront attentivement l'oeuvre. Et elle surprendra profondement ceux qui ont eu le bonheur de connaître l'homme. Nul n'eut la verite plus ardent amour. Nul ne la chercha avec plus de passion. Une immense inquietude le soulevait; et, de science en science, de l'anatomie et de la physiologie a la psychologie, de la psychologie a la philosophie, il allait, tendu sur les grand problemes, inquiet du reste, oublieux de lui-même. Toute sa vie il observa, il experimenta, il medita. Et comme s'il n'eut pas assez fait, il revait encore, en s'endormant de son dernier sommeil, il revait d'experiences extraordinaires et d'effort plus qu'humains par lesquels il pût continuer, jusque par de la mort, a travailler avec nous pour le plus grand bien de la science, pour la plus grande gloire de la verite."/

I. SCHEFFLER Bár Scheffler későbbi - 1974-es - kritikája James filozófiájáról rövidebb, de bizonyos pontokon határozottabb és elesebb. Amennyiben James elméletet a verifikációs-folyamat fogalmaival írjuk le, úgy mintha elkerülhetnénk azt a kritikai megjegyzést, hogy az igazság-kritérium kiválasztásakor ő megelepszik a lelektani kielégültség és megnyugvás/psychological satisfaction/körülményére való utalással. Az olyan megfogalmazásból azonban, hogy "az igazságot a tapasztalat során csináljuk"/"truth is made...in course of experience"/ alapvetően relativizmus bontakozik ki, mint James elmélete szűkebb értelmezésének következménye.

A PSZICHOLÓGIAI KIELÉGÜLTÉG Mint ismeretes, James hivatkozása a "kielégültségre" egy szűkebb és egy tágabb  
MINT GNOSZOLÓGIAI KRITÉRIUM

értelmezést tesz lehetővé. A szűkebb értelmezésben arról van szó, hogy egy nézet /belief/ kielégülést adóan funkcionál, ha a tapasztalatot kielégíti, sőt megerősítést nyer általa /by experience/. Szélesebb értelmezésben viszont nem egyszerűen az a kérdés, hogy kielégülést ad-e, illetve megerősítést nyer-e az adott nézet, hanem az a probléma is felvetődik, hogy az illető nézet híve /believer/ képes-e kielégítő következtetéseket levonni nézetéből, vagyis a szóbanforgó témakörben megfelelő tételeket és javaslatokat /propositions/ tud-e tenni. A kielégítő funkcionálás így magában foglal olyan, e nézetből származó megnyugtató hatásokat és következményeket, mint pl. az értelem kellemes és nyugalmas állapotát, konstruktív magatartást az életben és a jellem egészséges vonásait.

Mármost megmaradva a kielégültség előbbi szűkebb értelmezésénél, így mégis bizonyos relativizmussal és szubjektívizmussal van dolgunk, amely további nehézségeket von maga után s amelyekre kitér Scheffler is elemzésében. Ez a bizonyos relativizmus ugyanis, ugymond, nem véletlen mellékterméke James filozófiájának. James kifejezetten és hangsúlyozottan tagadja azt a racionalista felfogást, hogy "az igazságnak az időtlenség egy tulajdonsága"/"the quality of truth is timeless", PRAGMATISM, London, 1907, p. 219/, méghozzá ragaszkodván ahhoz, hogy az igazság a történelmi folyamatban jelenik meg, mint a verifikáció kísérője vagy eredménye. Így arról ír, hogy "az eszmék /amelyek maguk csak tapasztalatunk részei/ igazakká éppen annyiban válnak, amennyiben segítenek nekünk hogy kielégítő viszonyba lépjünk tapasztalatunk más részeivel"/"ideas - which themselves are but parts of our experience - become true just in so far as they help us to get into satisfactory relation with other parts of our experience", p. 58/. Egy másik helyen még direktebb megfogalmazást ad: "Az eszmének az igazsága nem valami stagnáló tulajdonság, amely abban bennerejlik Az igazság megtörténik az eszmével"/"Truth happens - aláhúzás James-től - to an idea"/. Az igazzá válik, azt igazzá teszik az események. Annak igazsága ténylegesen egy esemény, egy folyamat, maga a verifikációs folyamata éppenséggel annak igazzá válása /Itt James egy szójátékkal él: "the process of its verifying itself, is verification", p. 201/.

Azt mondhatjuk tehát, hogy James megfogalmazása az igazságról mint egy folyamatról nemcsak egy interpretáció szerintbizonyul olyannak, hogy ő az igazságot az időhöz viszonyítja, hanem ő maga az igazságnak egy változó tulajdonságot konstruál, amely mértékét tekintve képes megváltozni. James ilyen szoros értelmezése szerint egy eszmének az igazságát verifikációja tartalmazza /consists/: minél nagyobb a verifikáció, annál igazabb az eszme /The more verifications, the truer the idea/. Egy ilyen szigorú interpretációt azonban nagyon nehéz fenntartani és igazolni.

I. Scheffler teljesen nyilvánvalónak tartja, hogy ez abszurd kö-

vetkezményekhez vezet. Meggyőző illusztrációja a következő: Így például azt kellene mondanunk, hogy egy gyémántnak a keménységét annak a keménységi vizsgálatnak a pozitív kimenetele foglalja magában, amelynek azt alávetik: minél inkább realizálódik ez a vizsgálat, annál keményebb a gyémánt /the more such outcomes, the harder the diamond/. Ami egy másik pragmatistát, Peirce-t illeti, ő valóban hajlandó elfogadni egy ilyen következtetést "How Make our Ideas Clear" c. művében. Felteszi az -ugy-mond - szónoki kérdést: Mi akadályoz meg bennünket a-nak kijelentésében, hogy valamennyi kemény test mindaddig puha marad, amíg azt meg nem érintjük; amikor is keménységük a nyomással növekszik, amint pl. azt karcoljuk. Maga James válasszképpen kijelenti, hogy egy ilyen nézet nem??/hamis ugyan, de lényegesen eltér a jelenlegi beszédmodortól /merely different from present modes of speech/.

Peirce később feladja a nézetét. I.Scheffler folytatja meggyőző demonstrációs elemzését: Az nem is tartható, mivel szétrombolja a tulajdonságot 1/ a keménység bizonyos eljárások útján való tényleges növekedése - pl. egy friss tojás megkeményítése forralás útján -, valamint 2/ ama növekvő bizonyosság között valamely tárgy állandó keménységét illetően, amelyet a megismételt próbák eredményeznek. Így arra a nézetre jutnánk, hogy valamely dolog keménysége tetszésurktól vagy nemtetszésünk-től függ, így nemcsak az említett többszörösen megismételt vizsgálat pozitív kimenetelétől, de még akár a gondolati kísérletektől is - minthogy ez utóbbit is vég nélkül ismételhetnénk - persze pozitív eredményt nyerve eme észkísérletek során. Egyszóval: I.Scheffler erőteljesen kidomborítja és bírálja ezzel összefüggésben Jamest, amennyiben magát a tulajdonságot összekeverik a nézetünk bizonyosságával eme tulajdonság meglétéről /confuses the property itself with the strength of the belief that the property obtains/. Természetesen ez utóbbi nyilvánvalóan növekszik, ha számottevőbb próbáinknak pozitív az eredménye, viszont maga a tulajdonság azért nem nő ennek megfelelően.

A PSZICHOLOGIAI KIELÉGÜLTÉG Természetesen nem kell elfogadnunk Jamesnek az igazságra vonatkozó felfogása eme szigorú értelmezését. Feladhatjuk azt, hogy az igazságot tartalmazza a verifikáció, illetve hogy azok számával az nagyobb lesz /t.i. az igazság/. Egy mérsékeltébb interpretáció esezén csak azt a megfogalmazást tartjuk meg, hogy "az igazság megtörténik az eszmével" /"the truth happens to an idea", p.201/, vagyis bizonyos eszme egy időben lehet igaz, máskor pedig nem, attól függően, hogy milyen időpontban történik a verifikáció. Így az eszme az első verifikációkor szert tesz az igazságra, majd egy későbbi során - másik időperiódusban - elveszti azt.

Ujabbán ilyen típusú általános fogalmat javasolnak többen:

az igazságot az eszméből így nem mint egy abszolút tulajdonságot alakítjuk ki, hanem csak mint relativot, az időhöz és a személyhez viszonyítva. Ezt a nézetet azzal motiválják, hogy így összhangba hozzuk - ugymond - az igazságot a tudomány szellemével és gyakorlatával, egyébként azt feltételezve, hogy az igazság abszolút fogalma dogmatizmushoz vezet. Erről írja James: "az intellektualisták nagy előfeltevése, hogy az igazság lényegében egy inert és statikus viszonyt jelent. Amikor valaminek az igaz eszméjét megkapjuk, ez az ügynek a lezárása és vége. Őn azt birtokolja, Őn azt már ismeri, így az Őn gondolkodása teljesítette feladatát. Episztemológiailag Őn stabil egyensúlyi állapotba került"/"The great assumption of the intellectualists is that truth means essentially an inert static relation. When you've got true idea of anything, there's an end of the matter. You are in possession, you know; you have fulfilled your thinking destiny. Epistemologically you are in stable equilibrium", p.200/

James elméletében tehát az igazság szabványosítódik mint valami relativ az abszolút igazsággal, miközben az abszolútra vonatkozó nézetet mint a dogmatizmus igazolását értelmezi. Márpedig ez utóbbi feltételezés, hangsúlyozza I.Scheffler, hibás. Megvan ugyanis a különbség - és itt megismétli korábban már leírt differenciálását - az abszolút igazság és ama bizonyosság meggyőződése között, hogy az adott tétel igaz. Egy dolog azt a nézetet vallani, hogy az igazság abszolút, azaz időtől és személyektől független tulajdonsága az eszméknek és nézeteknek; és teljesen más dolog azt feltételezni, hogy mindig bizonyosak vagyunk-e az igazság birtoklásának. Ennek megfelelően logikailag lehetséges tagadni ezt a bizonyosságot és mégis az igazság abszolút mivolta elméletének az oldalán állni. A tudomány szelleme és gyakorlata valóban szembenáll a dogmatizmussal, de a dogmatizmus a bizonyosság meggyőződésén nyugszik /vagy a csálhatatlan intuíción/, nem pedig az abszolút igazságon. A bizonyosság tagadása nem relativista igazságfelfogás, csak egyszerűen az esendőség és gyarlóság beismerése /fallibism/. I.Scheffler itt utal arra, hogy Peirce miként egyesíti ezt a fallibizmust, amelyet - ugymond - a tudomány inspirál, és az igazság olyan fogalmát, amely a tudományos kutatás eszménye és abszolút határa. Ez úgy értelmezhető, hogy az igazság valamely nézetnek nem relativ tulajdonsága, csak éppen közülünk senki és soha nincs olyan helyzetben, hogy kijelentheti: "Én birtokolom azt és itt van ennek a dolognak a vége".

#### A DIFFERENCIÁLÁS KIIGAZÍTÁSA:

#### AZ ESMÉNEK /1/ TÁRGYÁHOZ ÉS

#### /2/ SZUBJEKTUMÁHOZ VALÓ VISZONYRA

I.Scheffler elemzését s így James-kritikáját, valamint az ahhoz kiinduló pontként szolgáló és írásában kirajzoló saját pozitív koncepcióját csak

bizonyos fenntartásokkal tudom elfogadni. Röviden összefoglalnám ezeket.

Mindjárt leszögeztem azonban, hogy vívmányokat tartalmazó erőfeszítésről van szó, amelynek fő jelszava Jamesnél a relativ, Schefflernél pedig az abszolút igazság védelmezése.

Megmaradva most ez utóbbinál, ehhez fűznék hozzá egy félig-meddig terminológiai problémát, nevezetesen azt, hogy bár I.Scheffler mindig és csak abszolút igazságról ír, én mégis inkább egy átfogóbb kategóriát, az objektív igazságot állítanám központba. Miért? Ez ugyanis magában foglalja nemcsak az abszolút igazság, de a relativ igazság problematikáját is. Nem volna helyes ugyanis mindig és csak abszolút igazságról írni s ezzel teljesen megelégedezni s netán tagadni a relativ igazságok létezését. Nagyon könnyű, bár elég felületés első "megoldás"-ként tehát azt javasolnám, hogy ahol abszolút igazságot olvasunk Schefflernél, ott és ehelyett írjunk és írjunk objektív igazságot és akkor pozíciója teljesen elfogadható.

Tudnunk kell azonban - s ennek magam is természetesen tudatában vagyok - hogy ez nem lenne teljesen precíz kiigazítás: ugyanis megvilágítás nélkül hagyná az abszolút /vagyis teljes és végleges/, valamint a relativ igazság viszonyának a dialektikus problémáját. Ez a terminológiai "átértelmezés" lenne tehát az első és legjobb kiigazítási javaslatom.

Továbbmenve először újra I.Scheffler érdemét és még úgy is mondhatnám, hogy a legfőbb érdemét emelném ki, t.i. az igazság tulajdonsága /property/ és az igazság értékelése /estimation/ megkülönböztetését. Bármennyire fontosnak és lényegesnek tartom azonban eme vívmányát, maradéktalanul nem tudok ezzel sem azonosulni. Félek, hogy itt kiigazításként, akár csak mint első megközelítést, vagyis valamiféle könnyebb "megoldást" sem tudok javasolni, amint ezt fentebb merészelttem. Ott írtam: objektív=abszolút+relativ. Emlékszünk, hogy egzakt olvasatként ott se passzolt az, ha egyszerűen kicseréltük a szavakat és "abszolút" helyett "objektív" olvastunk és értettünk. De mit tehetünk itt?

Egyszerű kiigazításként talán megelégedhetnénk egy visszautalással, t.i. a platonai "vélemény" és "tudás" megkülönböztetésre gondolhatnánk vissza. Természetesen I.Scheffler nem is hivatkozik Plátonra /bár mint később látni fogjuk, egy helyen megjelenik az "opinion" terminus mintegy az "estimation" szinonimájaként/. Tényleg I.Scheffler differenciálása pontosabban szólva mást is jelent. Talán a pszichológiai és gnoszeológiai megkülönböztetése analógiáját nozhatnánk fel mint első és "könnyebb" megoldást.

Nézzük tehát hogy mit tudnánk javasolni ezen a ponton? Az eszmekettős visznyára figyeljünk, vagyis /1/ arra, hogy az tárgyához miként viszonyul. Ezt nevezhetjük megismerő vagy gnoszeológiai visznyoknak.

Aztán figyeljünk /2/ arra, hogy milyen az eszmének a viszonya a szubjektumhoz /az egyénhez és a társadalomhoz, annak "hasznossága", "érdeke" stb. szempontjából/. Ezt a viszonyt akár pszichológiaiak is nevezhetjük /James érdeme ennek kidomborítása az objektív idealizmus, neohegelianizmus stb. kritikája során/, mivel mind Jamesnél, mind Schefflernél inkább ez a szóhasználat. Mégis pontosabbnak tartjuk a szociológiai viszony fogalmát /ezt használtuk 3. előadásunkban is, ahol James filozófiájának pszichologizmusát elemeztük/. Ez valójában azóta már egy elkülönült tudományág tárgyköre és kutatási területe: a tudás-szociológiára gondolunk. Összefoglalva kifogásunkat: az igazság-probléma szociológiai és gnoszeológiai oldalainak az azonosítását James az előbbi, míg Scheffler ez utóbbi oldalról realizálja. Természetesen itt csak tendenciákat kifogásolunk s nem minden lépésüknél érvényesülő hamis azonosítást.

I. SCHEFFLER Valamely állítás igazságát, írja, világosan meg kell különböztetni attól, amit az adott időpontban igaznak tartunk vagy igaznak értékelünk /from its being taken, at any given time, to be true or estimated as true/, amiként valamely dolog keménységét meg kell különböztetni attól, amit adott időpontban keménynek tartanak vagy értékelnek. Egy adott időpontban bizonyos eszméket vagy tételeket nyilvánvalóan igazaknak értékelhetjük vagyis elfogadhatjuk igazaknak. Nyilvánvaló az is, hogy más időpontban, ugyanazokat a tételeket nemigazaknak, hanem hamisaknak tarthatjuk. Tegyük hozzá mai és történelmi példaként a marxizmus megítélését. Az igazság értékelése /estimation of truth/ így megváltozik tapasztalatunk során, de ebből nem következik - folytatja Scheffler - hogy az igazság maga is megváltozik vagy megváltoztatható /is altered or alterable/.

Szerinte helyesebb Jamest úgy értelmezni, hogy az támadást folytat a dogmatizmus ellen - ama bizonyosság meggyőződése ellen, amely lezárja értelmünket az új tapasztalatok irányában. Ebben a tekintetben pozíciója csodálatraméltó, vallja Scheffler, viszont hibázik olyan megfogalmazásában, amelyben az abszolút igazság ellen küzd. A dogmatikus szellemiséget és megkozelítést kritizálva, ugymond, briliáns szépséggel írja le azt a folyamatot, ahogyan igazság-értékelésünk fejlődik és változik az új tapasztalatok alapján, viszont nincs igaza abban, amikor azt gondolja, hogy ezen a módon magának az igazságnak a változását mutatja be.

Tehát felmerül az a kérdés is, hogy mi az oka az igazság-értékelés változásainak? Scheffler itt - és James is - az új tapasztalatokra hivatkozik, de ez így általában legfeljebb annak átfogóbb és mélyebb irányban való fejlődését magyarázza, de aligha ad választ az ellenkező - hamis irányba mutató - értékelési változásoknak. Ezt a kér-

dést konkrétan tanulmányozza a tudásszociológia /ezen belül hadd hivatkozzam annak egyik úttörőjére, A.A.Bogdanovra, akinek az autoritárius gondolkodásról adott elemzését egy másik helyen ismerttettem/.

I.Scheffler jogosan hangsúlyozza saját felfogásának egyezését ezen a ponton Peirce nézetével, aki Jamesnek "az igazság változékonyságára" /mutability of truth/ vonatkozó téziséet rosszulja, úgy jellemezve azt, mint "halál-magot", amely "megfertőzi a pragmatizmust, amelyet pedig annyira áthat az élet".

A KONKRÉT ARGUMENTÁCIÓ Érdemes olyan egymástól eltérő és független érvekre emlékeztetni, amelyeket az igazság relativista felfogása ellen felhoznak, amennyiben ez a relativizálás az aktív folyamatokra mint verifikációs megerősítésre hivatkozik E művek sorában I.Scheffler megemlíti Morton White "Toward Reunion in Philosophy" c. munkáját /Harvard Educational Review, XXVII, 1957/. Tipikus eset eme ellenérvek között a következő: felveszünk egy olyan beállítottságot, hogy valamely állítás vagy igaz vagy hamis - a harmadik kizárt logikai principiumával összhangban. Mármost bizonyos állításokat sem megerősíteni, sem megcáfolni nem tud bizonyos kor meghatározott személye. Manapság pl. nem tudjuk megerősíteni vagy megcáfolni, hogy Caesar reggelizett-e vagy nem azon a napon, amikor átkelt a Rubiconon. Mégis el kell ismernünk, hogy vagy megtette ezt vagy nem, még ha nem is tudjuk, melyik történt meg /Ez a cáfolata a relativizmusnak nagyon hasonlít a Wahrheit an sich bolzanoi bizonyítására pl. egy bizonyos év termése buzaszemeknek számáról stb., amelyet Varjas is felhasznál az objektív igazság létezésének igazolására./

A nemellentmondás logikai principiuma alapján ugyancsak feltételezzük, hogy egyetlen állítás sem lehet mindkettő: igaz és hamis. Mégis bizonyos állításokat meghatározott személyek világosan megerősítenek bizonyos körülmények között, és nem erősítenek meg egy másik körülmény közepette. Képzeljük el pl. hogy fáj a fogam, de bizonyos oknál fogva érzésem eltitkolom családom előtt pl. hogy elkerüljem azok sajnálkozását stb. Ekkor ők, ha csak nincs semmi, ettől független, más, ellentmondó bizonyosságuk fogfájásomról, jó okkal tagadják, hogy fáj a fogam - ők ténylegesen kell is, hogy tagadják. Másrészt nekem különösen érthető - pontosabban érezhető - fájdalmas alapom van annak megerősítésére, hogy nekem igenis fáj a fogam. Számomra azonban nem lehet mindkettő: igaz is, meg hamis is /szociológiailag persze sokkal bonyolultabb példák vannak a közvélemény manipulálására, a nacionalizmus és fajgyűlölet felkeltésére stb./

NEWTON ÉS EINSTEIN Ismét más példa a tudománytörténetből, amelyre ugyancsak részletesen kitér I.Scheffler. Olyan esetet vesz, amikor valamely eszme megerősítésének a foka megváltozik

/the case of a change in the degree of confirmation of an idea/ az idők folyamán. Ha egy korábban jól megerősített tudományos elmélet most már határozottan nem nyer megerősítést /disconfirmed/ valamely evidens új dolog felszínre kerülése nyomán, úgy ezt a változást nem írhatjuk úgy le, hogy először igaz volt és most pedig hamis lett. Másszóval azt kényszerülünk mondani, hogy maga a természet változik, mintegy velejárójaként elméleteink változásának. Newton elmélete oly hosszú ideig kifejezetten kielégítő és megnyugtató volt: az igaz volt, vagyis a természet ténylegesen newtoni volt. Mármost a newtonizmus megdöntésével a természet megszűnt newtoni módozatu lenni és már einsteinivé vált? Persze azt feltételezhetjük, hogy a természet változhat, de milven okunk van azt feltételezni, hogy annak a bizonyos időnek alávetve változik meg, amiként és amikor az új fizikai elmélet uralkodóvá válik? Milyen alapon gondolhatjuk tehát ezek után, hogy elméleteink sohasem hibáznak és sohasem lépnek egymással konfliktusba?

Amióta az egyes elmélet nem annyira arra irányul, hogy leírja a természet egyik vagy másik nagy területét, hanem inkább azzal foglalkozik, ami mindig és mindenütt megállja helyét, így már logikailag abszurdum azt tartani, hogy két elmélet egymással összeemérhetetlen jelenségeket ír le s így mind a kettő igaz lehet.

A történelem példáit I.Scheffler még hangsúlyosabbaknak tartja. Szokás azt hinni, hogy Galilei a pisai ferde toronyból acélgömböket dobott le kísérletei során. Ma már a történészek tudják, hogy ez legenda. Így hát most már nem tételezhetjük fel, hogy az egyidőben igaz volt, most pedig már az vált igazzá, hogy Galilei ezt sohasem tette meg. Vagy megtette ezt bizonyos időpontban vagy sohasem tette meg: az igazság ebben a dologban nem változó, jöllehet, természetesen, a mi véleményünk /opinion/ arról, hogy mi az igazság, - ez valóban változáson ment át. Erről ír A.Koyre "Galilei et l'expérience de Pise", Annales de l'université de Paris, 1937; valamint Herbert Butterfield "The Origin of Modern Science", New York, 1960.- Mint látjuk, itt felbukkan I.Scheffler szóhasználatában a platóni "vélemény" és "tudás" megkülönböztetésére emlékeztető terminológia.

Maga James, írja I.Scheffler, legkevésbé sem konzekvens ezekben az ügyekben. Egyrészt, azt akarja mondani, hogy a korábbi elméletek igazak voltak a saját tapasztalataik határain belül /"within their borders of experience", p.223/ és hogy a korábbi folyamatok "igazság-folyamatok voltak a bennük résztvevők számára" /"truth-processes for the actors in them", p.224/, viszont nem azok számunkra. Másrészt, azt mondja mégis, hogy amit a mi retrospektív megítélésünk állít a multról, ez volt az igaz, a korábbi gondolkodók ellenére, mintegy "visszamenőleges fényt vetve a multra" /"shedding a backward-light on the past", p.223-224/

Sőt még azt is megengedi, hogy a korábbi gondolkadók nevezeti "abszolút" hamisak voltak, hiszen tapasztalatuk határait részukról lehetett volna "transzcendálni", jöllehet ténylegesen ezt nem tették.

Ugy gondolom, írja I.Scheffler, hogy James minien vivmánya annak kimutatásában áll, hogy az emberek mint fogadtak el igaznak valamely tételt s ez időről-időre változott a kutatás során, annak előrehaladásával. I.Scheffler újra hangsúlyozza alaptézisét: "Variability, in sum characterizes estimation of the truth, not truth itself"/"Összegezve: a változékonyság az igazság értékelését jellemzi, nem magát az igazságot."/

I.Scheffler utal a probléma ontológiai vonatkozasaire is, amikor kiemeli annak a disztinkciónak a fontosságát, amely az igazság abszolút mivoltát a természeti folyamatok fix mivoltától megkülönbözteti, minthogy ez a két gondolat teljesen független egymástól. Az igazság az állításoknak, a nézeteknek, a tétel-nek vagy az eszméknek az attribútuma, nem pedig a dolgok, folyamatok vagy általában az események attribútuma. Azt mondani, hogy az igazság abszolút, ezzel azt mondjuk, hogy amit az igaz állítás kifejez, az ténylegesen fennáll. Tehát nem valami további követelményről van itt szó, hanem csak arról, hogy az igaz állítások megerősítik /affirm/ a természeti kon-ansokat és fix dolgokat. A természeti változások tényeit tart-ansok, bár-anslyenek is legyenek azok, helyes leírás esetén, ugyancsak abszolút igazak. Természetesen lényeges és fontos, amit itt I.Scheffler hangsúlyoz: a tárgy és az igazság megkülönböztetését. Kár, hogy ezt tovább nem részletezi, éptve a "velemény" és "tudás" eltérő ontológiai bazisát hanem súlyozó plátóni felfogásra.

Valamennyi térbeli és időbeli minősítés, írja I.Scheffler, amelyek a dolgokra vonatkoznak, leírható igaz állításokkal, bar ez nem foglalja magában azt, hogy magát az igazságot ilyeneknek kell minősítenünk. Ha Mexico Cityben 1934 április 7.-én esett az eső, akkor az az állítás, hogy "Mexico Cityben 1934 április 7.-én esett az eső", nem csak Mexico Cityben igaz, továbbmenve nem csak 1934 április 7.-én igaz, hanem mindig és mindenütt.

Ha az igazság relativista doktrínáját az a kívánság motívalja, hogy aláhuzzuk a történelem folyamat-jellegét /fluidity of history/, egyrészt, és a természeti változások mindenütt jelenlévő mivoltát, másrészt akkor ez a szándék tökéletesen helyeselhető, írja I.Scheffler, de logikailag ezt nem adekvát módon teszik, minthogy mindezt az igazság abszolút elmélete segítségével szükséges megtenni. Éppen egy ilyen el-

méletet dolgoztak ki szisztematikusan a lengyel logikai iskolában pl. Alfred Tarski "The Semantic Conception of Truth", Philosophy and Phenomenological Research, 1944; valamint Rudolf Carnap is: "Truth and Confirmation" című munkájában. I.Scheffler kifejezi végül azt a reményét, hogy mindez meggyőzi korunk gondolkodó embereit, filozófusait arról, hogy az igazság abszolút koncepciója logikailag koherens és hogy az független az igazság változó értékelésétől.

X

X

X

## 6. JAMES ANTIMILITARIZMUSA. A TUDOMÁNY ÉS A VALLÁS

James nem volt érzéketlen a társadalmi problémák iránt. Hadd idézzuk civilizációnk paradoxonjait 1908-as megfogalmazásában: "A békét fegyverkezéssel, a szabadságot törvényekkel és alkotmánnyal kell biztosítani. Az egyszerűség és természetesség a művészi nevelés és felkészültség magasabbrendű eredménye; az egészség, az erő és a gazdagság, fokozódik, de csak abban az esetben, ha nagyvonalúan rendelkezünk vele. A bizalmatlanságra vonatkozó bizalmatlanságunk teremti meg a kéréskeletleni kölcsön-rendszerünket; az anarchista és forradalmi nézetek veszélyessége csökkentésének egyedüli útja a türelem; a jótékonyság gyakran nemet kell mondjon a szegényeknek, ha célját nem akarja elhibázni; az igazi epikureus nagyfokú józansággal biztosítja életvitelét; a bizonyosság-hoz az út a bűn ismeretében és annak leküzdésében van; a természet csak a neki való engedelmisséggel tudunk urrá lenni. Az etikai és vallási élet tele van ilyen ellentmondásokkal...", A PLURALISTIC UNIVERSE c. 1908-as oxfordi előadásaiiban/

Ellentmondások csak James társadalomfilozófiai nézetei, mégis a pszichológia mellett ez az a másik terület, ahol életművében a legtöbb értéket találhat a békéért és haladásért küzdő modern világ. Mindenekelőtt azokra az állásfoglalásokra gondolunk, amelyekben tiltakozott az amerikai-spanyol imperialista háború ellen és kifejezte szimpátiáját a Fülöp-szigetek szabadság-törekvésével kapcsolatban /Letter on the Philippine Tangle, Boston Evening Transcript, March 1899; Letter on the Philippine, New York Evening Post, March 10, 1899; Letter to the Edits, with translation of extracts from prof. F. Blumentritt's book on the Philippines. Springfield Daily Republican, July 2, 1900./

**"ILIASZ"-TÓL NAGY FRIGYES** Társadalomtudományi pozíciójának gyengesége, **KRITIKÁJÁIG** hogy nem tárja fel vagy ignorálja a natalom és általában a társadalom osztályjellegét.

Ez vonatkozik mind a klasszikus angol közgazdaságtan osztály-, mind a francia restauráció-korabeli történészek osztály-harc elméletére, már nem is szólva a marxizmus valamennyi osztály megszüntetését felvető felfogása elméleti premisszáira. "Senki sem gondol a hazafiság diszkreditálására - írja "A HÁBORU MORÁLIS EKVIVALENSE" c. tanulmányában - senki sem tagadja azt sem, hogy a háború a történelem kalandja /the romance of history/. Viszont, bármilyen hazafiság szelleméhez hozzátartozik bizonyos eltulzott ambíció és minden kalandhoz az erős-lakos halál lehetősége. A militarista módon patrióta és a romantikus gondolkodásuak mind, s így különösen a hivatásos katona osztály, nem hajlandó elfogadni azt a momentumot, hogy a háború átmeneti jelenség le-

het a társadalmi evolúcióban." Az osztály-jelleg tisztázatlansága miatt - amelynek eredményeképpen egzakt módon megkülönböztetné, egyrészt, a szellemi és fizikai dolgozók, az alkotók, a társadalom valóságos fenn-tartóit, másrészt, a társadalom eme eleven testén parazitáskodó szule-tési és pénz-arisztokráciájától - így nem is ismerheti fel azt a társa-dalmi erőt, amely a békét biztosítani tudja. A jelenkor emberének a há-borúval kapcsolatos ellenszenvét szembeállítja a régebbi korok ugymond harciasabb szellemével, de példaként - pozíciója fenti differenciálás nélküli, elvont mivoltát demonstrálva - felveti, hogy ha az Egyesült Államokban manapság akár a délieket, akár az északiakat megszavaztatnák /hozzátéve: "ha egyáltalán ilyen dolog lehetséges volna"/, akkor min-denki nem a háború, a menetelések és a csaták mellett, hanem valamiféle békés átmenetre szavazna.

Mindenesetre példászerű - és elgondokoztató - pacifistaként szornyságnak itéli a régmúlt véres csatáit. Az "ILIÁSZ"-ban terjedelmes elbeszélést lát arról, hogy Diomedosz és Ajax, Sarpedon és Hektor miként gyilkoltak. "Szörnyű olvasni ezt annak egész irracionálitása miatt"- írja. E háborúk kalózzjellegűek voltak, s a gőg, az arany, a nők, a rab-szolgák szerzése és a háborúval kapcsolatos kaifandós izgalom motiválták. Thuküdidész alapján leírja a peloponneszosi háború epizódját, amikor az athéniak Melosz szigetét /itt találták később a milói Vénuszt/, amely addig semleges volt, felszólították, hogy ismerje el fennhatóságukat. Hiábavaló volt a hivatkozás különböző istenekre és érvekre, az athéniak ragaszkodtak háborús filozófiájukhoz, mely szerint a hatalmas azt csikar-ja ki ellenfelétől, amit éppen tud, míg a gyöngye vesztes dolga elfogad-ni azokat a feltételeket, amelyeket erővel rákényszerítenek. A miloiak ellenkezése így csak azt eredményezte, hogy az athéniak minden felnőtt férfit megöltek, a nőket és gyermekeket pedig rabszolgáikká tették s így a sziget gyarmattá változott, amelyet megszállt 500 telepeseük.

James hasonló epizódokat elevenít fel Nagy Sándor hadjárataiból, a rómaiak történetéből stb. Az imperializmus militarista szellemét jól illusztrálja Nagy Frigyes harcosaihoz intézett felkiáltásával: "Kutyák, örökké akartok élni?" Igen, a mi utópistáink - mondja James - azt akar-ják, hogy hagyják őket élni és az életszínvonalukat pedig fokozatosan emeljék. Az imperializmus filozófiája szerint ez egy alacsonyabbrendű törekvés.

#### A BÉKEPÁRIAK ÉS A HÁBORUS PÁRTIAK VITÁJA

Szembeötlik tehát ellentmondásos nézetének pozitív oldala. Miszticizmust igénylő és igenlő pluralista alapfelfogásával kerül ellentétbe, amikor a háború bestialitásával és irracionálitásával szemben az ész-

hez, az intellektushoz, a rációhoz, az emberi értelemhez apellál. "ha az európai nemzeteket vesszük, közülük egyiknek sincs olyan törvényes

érdeke, amely igazolni látszana azokat a borzasztó pusztításokat, amelyek egy kezdődő háboru maga után vonna. A jozan esznek meg kell találnia a megegyezésnek az útját a becsületes érdekek valamennyi konfliktusában. Magam úgy gondolom - folytatja James - hogy nekünk kölcsönös bizni egy ilyen nemzetközi racionalitásban /international rationality/, mint lehetséges valamiben." /"The Moral Equivalent of War, Internat. Conciliation, Feb. 1910, N<sup>o</sup> 27/ Az eszre és a racionalitásra e titi tehát most érvelését, amely terminusokat pedig filozófiai fűszereken /"A Pluralistic Universe"/ szinte még a szótartól is ki akart torolni. "Valamennyi általa ismert katonai szakrtdó kivétel nélkül tárgyanak egy szerfolyott misztikus felfogását képviseli és úgy tekint a háborura, mint biológiai vagy szociológiai szükségesszerűsége, amelyet nem korlátoznak pszichológiai motívumok és korlátok." És James bírálja ezeket a katonai szakírókat /Homer Lea tábornok "The Valour of Ignorance" c. könyvét, S.R. Steinmetz "Philosophie des Krieges" c. művet, továbbá Simon Patten nemzetpolitikáját.

A békepartiak és a háborús partiak útját szemlélve és értékelve utal arra, hogy mindkét oldal ugymond a képzelőerő és az érzelmek talajára épít. "Itt az egyik utópia áll szembe a másikal és barmit mondjon is az egyik vagy a másik, az mindig absztrakt és hipotetikus marad." Mindenesetre Jamesnek is van egy utópiája. "Most pehén hitet akarok tenni saját utópiám mellett - írja-. Én feltelesen bizom a béke birodalmában és valamiféle szocialista egyensúly /socialistic equilibrium/ eljövendő beköszönteiben. A háboru funkciójára vonatkozó fatalista nézet szerintem értelmetlenség, mivel tudtában vagyok annak, hogy a háboru csinálásának megvannak a határozott motívumai és azt is alá kell vetni okos ellenőrzésnek és észszeru kritikanak /reasonable criticism/, mint bármelyik más vallási forma. A jelenlegi viszonyok között már egész nemzetek alkotnak hadseregeket és a rombolás tudománya versenyt fut a termelés tudományával. A háboru ilyen körülmények között a maga szornységeivel abszurdumma valik. A szélsőséges ambíciók helyét elfoglalják az észszeru célok és a nemzetek közösen ültetik a háborut a vadlottak padjára. "Nem látok semmilyen orot - írja James - hogy miért ne lehetne mindezt alkalmazni, mind a sörge, mind a fehérbőrű országokra. Én előrelatom a jövőt, amikor a háboru a civilizált nepek között törvényen kívül helyezik. Ez a hitem állít engem egyértelműen az antimilitarista part oldalára."

Nem lehet elhallgatni, hogy az emberi értelemre való hivatkozás a háborunak végleges és teljes kiiktatása dolgában pozitív mozzanat James felfogásában, sőt a probléma valóságos megoldása tenetűi között is egyik szükséges eszköz, de természetesen közel sem egyetlen és távolról sem elegendő. Idealista történetfelfogása megfosztotta őt at-

tól, hogy a legdöntőbb tényezőket: a háború gazdasági és osztályalapja felszámolásának a szükségességét, illetve ebben a politikai hatalom, a valóságos néphatalom jelentőségét felismerje. Ha James maga túl is megy az elvont racionalizmus formuláin bizonyos értelemben, de elsősorban mégis csak az érzelmek és a képzelőerő vonalán, vagyis megmaradva a lelki-szellemi tényezők keretein belül. "Pártatlanul" fogalmaz a burokratiák elleni nyilvánvalóan imperialista, igazságtalan háborúval kapcsolatban.

"A bur háborút mindkét kormány blöffel kezdte, de nem tudtak ennél megmaradni, mivel a háborús feszültség túl nagy volt." A Fülöp-szigetek birtoklásáért folytatott amerikai-spanyol háborúról ezt írja: "A rugalmas politikát folytató McKinley-t félresöpörték a szenvedélyek és a mohóság s ami mocskos háborunk /squalid war/ Spanyolországgal szükség-szerűvé vált." A baj csak az, hogy ez utóbbinál is egyedül a szubjektív tényezőt, vagy pontosabban a "propaganda-csinálást" emeli ki: "1898-ban népünk három hónapon át - írja - a HÁBORÚ szót csak óles betűkkel /3 inch nagyságban/ olvashatta újságjainkban."

FEGYELEM ÉS BÁTORSÁG James véleménye szerint a szocialista ideológiában MINT BEKÉS BRÉNYLÉK tulnyomó az a nézet, hogy csak a magasabb munkabérek és a rövidebb munkaidő képezi azt az erőt, amely pl. a legellenszenvesebb munkafajtákkal szembeni ellenállást leküzdheti. Ezt pedig távolról sem tartja kielégítőnek, illetve elegendőnek a mindenkor és mindenütt jelentkező alacsonyabbrendűségi-komplexus miatt. Meg kell tehát vizsgálnunk, hogy James a maga részéről melyik utat javasolja a békepártiaknak nézeteik absztrakt jellege leküzdésére.

Hatoljunk be mélyebben a militaristák esztétikai és etikai érvrendszerébe - javasolja. "Nem hiszem, hogy lehet béke vagy az tartós lesz a Földön, ha csak a békésen szervezett államok nem őriznek meg valamit a hadsereg fegyelmének régi elemeiből - vallja James. - Egy állandóan sikeres békegazdaság nem lehet egyszerűen valami öröm- vagy szórakozászerű gazdaság /pleasure economy szemben a fear economy-val/. A többé vagy kevésbé szocialista jövőben, amely felé látszik haladni az emberiség, még kollektívan alá kell vetni magunkat azoknak a szigorú szabályoknak, amelyek megfelelnek reális helyzetünknek ezen a csak részben barátságos és vendégszerető Globuszunkon. Új energiára és új bátorságra kell szert tennünk, folytatva a férfias erényeket, amelyekre annyira esküszik a katonai gondolkodásmód. A hősi erények legyenek a bennünket maradandóan összeforrasztó tulajdonságok: a merészség, a renyhesség megvetése, a lemondás az egyéni érdekekről, az engedelmisség a kiadott utasításokkal kapcsolatban; ezek a kösziklák, amelyekre államaink építhetnek, ha csak tényleg nem akarják közösségeinket kitenni a megvetés reakciójának, mivel ez magára vonná a külső támadást, ha szomszédságunkban valahol kialakulna a militarista gondolkodásuk vállalkozá-

sának valamilyen kikristályosodott központja."/"I do not believe that peace either ought to be or will be permanent on this globe, unless the states pacifically organized preserve some of the old elements of army-discipline. A permanently successful peace-economy, cannot be a simple pleasure-economy. In the more or less socialistic future towards which mankind seems drifting we must still subject ourselves collectively to those severities which answer to our mal position upon this only partly hospitable globe. We must make new energies and hardships continue the manliness to which the military mind so faithfully clings. Martial virtues must be the enduring cement; intrepidity, contempt of softness, surrender of private interest, obedience to command, must still remain the rock upon which states are built - unless, indeed, we wish for dangerous reactions against commonwealths fit only for contempt, and liable to invite attack whenever a centre of crystallization for military-minded enterprise gets formed anywhere in their neighborhood.", THE MORAL EQUIVALENT OF WAR, McClure's Magasin, August 1910, The Popular Science Monthly, October 1910.7

A hátrus pártiak azt erősítgetik - s talán joggal - hogy a hősi erények, bár eredetileg a háborús versengések során keletkeztek, viszont megmaradnak mint abszolút és állandó értékei az emberiségnek. A hazafias büszkeség és az ilyen ambíciók a maguk katonai formában csak specifikus megjelenései az általánosabb emberi versenyszellemnek és szenvedélynek. "Az emberek most arra büszkék - írja James - hogy egy győztes nemzet tagjai és így duzzogás nélkül alávetik személyiségüket és gazdagságukat az Úgynek, ha így elháríthatják a leigázást. De ki biztosíthat arról, hogy valamely országnak bizonyos más szempontjai idővel, megfelelő nevelés és befolyásolás esetén nem válnak-e a büszkeség és szegény hasonlóan hatékony érzéseivé? Miért ne érezhetnék az emberek bizonyos idő után, hogy megéri majd a véráldozatot is, ha egy bizonyos személyi és magasabbrendű társadalomhoz tartoznak? Miért ne pirulnának és háborodnának fel a szegénytől, ha a közösség, amelyhez tartoznak, valamely vonatkozásban hitvány és elavult? Manapság is már számos személyt tölt el ilyen polgári erény /civic passion/. Csak e szikra elterjedésének a kérdése, hogy az egész népet áthassa ez az érzelem s így a militarista becsület régi moráljának romjain az új állampolgári erények moráljának szilárd rendszere jön létre. A háború funkciója korábban mennyire magával ragadott; a konstruktív érdekek egyszer sokkal könnyebben elviselhető terheket rónak majd az egyénekre és nem kevésbé parancsolóak lesznek." Itt adja elő James javaslatát, hogy az ifjúság számára a természet leigázásáért vívott harchoz önkéntes csoportokat szervezzenek /the army enlisted against Nature/ ne csak a bányákba, utépitéshez, halászhajókra stb., de edény- és ruhamosodákba, ablaktisztításra is, egyszóval a leg-

nehézebb és legkevésbé szimpatikus munkaterületeken. Így majd kiépül a fiatal emberek szilárd morális kötődése és azonosulása a közösséggel, így acélozódik meg a jellemük.

A bátorság és a szorgalom, valamint egyéb kiváló jellembeli tulajdonságok és morális erények önmagukban - amint ezt a történelmi tapasztalat megmutatta - nem voltak elegendőek az ember ember általi leigázás, az osztályantagonizmusok felszámolásához: objektív eszközök-re s így elsősorban politikai hatalomra volt szükség ahhoz, hogy eme átalakításra vonatkozó törekvések eredményre vezessenek. Igaz, a hatalom birtokában az említett nemes lelki tulajdonságok tényleges széleskörű kivirágzásához és gyümölcsözőséhez a vezetők példamutatása nyomán gyorsabban eljuthatunk. Másrészt a szóban forgó erényeknek a hiánya vagy el-sorvadása még a néphatalom létezése körülményei között is nehézségeket, nagy gondokat és problémákat szül /és ez az új helyzetben talán még nagyobb veszélyt is jelent/. Éppen ezért most a megváltozott szituáció-ban, vagyis a néphatalom viszonyai között rendkívüli módon megnő a morális tényezők szerepe, de még most sem mondhatjuk azt, hogy filozó-fiai értelemben az anyagi tényezőkhez képest elsődlegessékké váltak /ilyenfajta elvi alapon nyugvó gyakorlatnak a károságát ugyancsak bi-zonyította az elmúlt idők történelmi tapasztalata/.

A modern progresszio és munkásmozgalom kereteiben, vagyis a béke megőrzésének és az osztályantagonizmusok és különbségek megszűn-tetésének a pártja által motiválva történelmileg pozitív erővé válnék a hősiesség és a szorgalom - James által oly nagyra értékelt - erénye. Ennek nagy figyelmet szenteltek a marxizmus klasszikusai, de eszmei előzményeit már az utópistáknál is megtalálhatjuk. Charles Fourier pl. a Szahara esetében javasolt a természet leigázására egy önkéntes hadse-reget, a munka hadseregét. Elméletében általában is a harmonizmus a legmagasabbrendű szenvedély /passion/. Erről ír "A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete, 1977, 143. és 265. oldalán.

James ilyen értelmezése életműve haladó vonásaihoz közvetlenül kapcsolódik. Ezt értékelték a marxisták, nem hunyva szemet az elől sem, hogy egészében nem lépte túl a polgári-liberális világszemlélet hori-zontját. "Az ember személyisége mindannak az összessége, amit sajátjának nevezhet" - idézi tőle Sz.L. Rubinstein - vagyis az ember az, amije van, vagyis vagyona alkotja lényegét, ilyen formán tulajdona elnyeli szemé-lyiségét. A szovjet pszichológus ehhez a következő kommentárt fűzi: "Bizonyos értelemben természetesen azt mondhatjuk, hogy nehéz határ-vonalat húzni a között, amit az ember önmagának nevez, és aközött, amit sajátjának tekint. Amit az ember sajátjának tart, az jelentős mértékben meghatározza azt is, hogy ő kicsoda. Csakhogy ez a tétel nálunk más és bizonyos értelemben ellentétes értelmet nyer. Nálunk az ember nem azo-

kat a dolgokat tartja sajátjának, amelyeket elsajátított, hanem első-sorban inkább azt az ügyet, amelynek szenteli magát, a társadalom egészét, melynek tagja. Sajátjának nevezi nálunk az ember a maga munka részét, ~~szocialista házfát~~, a világ egész dolgozó emberiségének az érdekeit; mindez az óvé, mert ő maga hozzájuk tartozik."/Sz.L.Rubinstein: "Az általános pszichológia alapjai, 1979, 1049-1050. old./

JAMES EGYÉNI ÉS Az Egyesült Államok Fülöp-szigetekért folytatott  
TÁRSADALMI MOTIVÁCIÓI háboruja megriasztotta az egyébként egyáltalán nem forradalmi beállítottságú Jamest s részben ezzel magyarázhatók azok a pacifista állásfoglalások, amelyek életművének kétségtelenül pozitív és ma újra aktualitást nyert vonásai. Nem volna helyes azonban túlértékelni a nyilatkozatokat sem közvetlen hatásuk, se pedig azt mondhatni társadalomtudományi értékük tekintetében. Társadalomtudományi felkészültség dolgában James egyébként is rosszabul állt, mint a természettudományok területén s ha egészeben itt nem számol a haladó polgárság korábbi történelmi vívmányaival - már utaltunk pl. a francia restauráció korabeli történészek felfogására az osztályparáról és az angol klasszikus közgazdaságtanra az osztályok szerkezeti sajátosságára vonatkozóan - retrográd irányultsága itt kevesebb dokumentált és nem történik olyan látványos formában, mint a "duplex veritas" korába való visszaesés, illetve az ujkori haladó polgári empirizmus éppen előremutató vonásainak elszakasztása és megtagadása /"radikális empirizmus" konstrukciója a materializmus ellen/ területén.

Ezekben az években a modern munkásosztály és annak szervezett osztagai már sokkal messzebbre jutottak pl. antimilitarizmusukban s egy világháború elhárítását célzó mozgalmukban. Példaként hadd hivatkozzunk éppen Upton Sinclair egyik 1909-es kiadványára a háború ellen. Egyik oldalon rámutat azokra a pénzügyi és militarista körökre, amelyek a világ ujrafelosztását célzó agresszív, imperialista háborúra törekednek, másrészt, a nemzetközi munkásosztály összefogásában látja azt az erőt, amely képes a katasztrófa megakadályozására. "Anélkül, hogy más országokat kirekesztenénk, az Egyesült Államok, Anglia, Franciaország, Németország, Svájc, Olaszország, Ausztria-Magyarország, Belgium, Hollandia, Norvégia és Svédország mozgalmaihoz fordulok és kijelentem, hogy ezen nemzetek bármelyike közötti háború az emberiség elleni bűntett lenne. Arra hívom fel ezen országok szocialistáit - írja Upton Sinclair - hogy ünnepélyes szövetséget és egységet kössenek egymással, minden eszközzel s ha kell életük árán is akadályozzák meg, hogy erre a bűntényre sor kerüljön." /PTI Archivum, 721 f. 1/63/b. Révész Mihály iratgyűjteménye, 93-98. old. A kiadványt Pierre Ramus juttatta el Magyarországra, hogy a Társadalmi Forradalom c. folyóiratban közöljek. A kiadvány egyébként bírálja pl. Németország munkásmozgalmának vezetői körében is fellelhető nacionalizmust/

A II. Internationale 1912-es bázeli kongresszusán valóban ünneppélyesen meg is fogadták a közös fellépést a háború ellen, amit azonban a világháború kitörésekor - egyes baloldali csoportok s így az oroszországi bolsevikok kivételével - a szociáldemokrácia akkori vezetői elárultak. Velük kapcsolatban a magyarországi baloldali ellenzék is kifejezte bizalmatlanságát, amikor Upton Sinclair felhívását publikálták. Mindenesetre végeredményben nemcsak egy, de két világháborús katasztrófa zúdult az emberiségre.

A magyarországi antimilitaristák ezidőtájt rendszerint az őszi ujonc-bevonulások időszakára tervezték akcióikat. Mind Budapesten, mind a védki helyőrségek laktanyái környékén helyezték el jelzásaikat s röpcéduláikat előzetesen megküldték az ujonnan bevonulók lakására, de a laktanyákba is igyekeztek azokat eljuttatni. Az 1909-es magyarországi röpcédulából idézzünk: "A hatalmi háború a vérfürdő felé közeledik! Minden jel a háború kitörésére mutat. Odajutottunk, hogy az osztrák nagyhatalmi törekvés miatt a saját hatalmát féltő szerb dinasztia felizgatta a szerb népet, melynek fenyegető magatartása és az osztrák hatalom makacssága folytán megtörténik a mozgósítás. Nem csak Szerbiáról van itt szó...Ez a háború egész Európát lángba fogja borítani...Iszonyatos, néma csend mindenütt. Mindenki dermedezve várja a f jleményeket. Senki sem mozdul! Nem szólal fel senki a XX. század humanizmusa nevében! Filantropok, szabadkőművesek, békebarátok hol vagytok?! Nem cselekszik senki a szocializmus nevében! Szociológusok, szocialisták, demokráciák és keresztények, függetlenek és hazafiasok, hol vagytok?!"/Uo./

De térjünk vissza James filozófiai nézeteinek egyéni és társadalmi motivációira. A századfordulóra már kiépült a kapitalizmus monopolizációs imperialista szakasza. A nehézipar a század utolsó éveiben gyorsan növekedett: a világ széntermelése 56%-al, a nyersvas 30%-al, az acéltermelés pedig háromszorosára nőtt. Az USA-ban a monopolizálás folyamata a 80-as évek második felében indult meg s 1901-ben a világ gazdasági válság kezdetén 75 tröszt 1600 vállalatot egyesített összesen 3 milliárd dollár részvénytőkével. 1903-1905-ben a monopoliumpok adták az ország acéltermelésének 70, széntermelésének 75, kőolajtermelésének 84 százalékát.

Az USA-ban 1899 január 1-től 1902 szeptember 1-ig 82 tröszt alakult összesen 4,318 millió dollár tőkével, köztük a hatalmas 1.389 millió dollár tőkével rendelkező acéltröszt /United States Steel/. A Rockefeller és a Morgan pénzcsoport ellenőrzése alatt álló két bank volt a legerősebb. 1903-ban több mint 100 millió dollár tőkével rendelkező cégek - az összesnek két százaléka - az összes monopolszervezetek tőkéjének 29 százalékát összpontosították kezükben. A kis- és közép-vállalatok nem bírták a versenyt a hatalmas trösztökkel és tömegesen mentek

tönkre. Évente átlagban 13.000 cég jelentett be csődöt. A gézgépek helyét elfoglalták az elektromos motorok. Rohamosan fejlődött az elektromosipar, az autóipar. "Az emberiségnek ez az óriása haladása - írta Lenin - amely ebben a társadalmasításban rejlik, a spekulánsok javára szolgált."

Kialakult a financiaoligarchia és a pénzarisztokrácia, amely az USA-ban erőteljes "törsztellenes" mozgalmakat váltott ki /Műkraker/ Létrejött Eugene V. Debs, William Haywood és De Leon vezetésével a harc- szakszervezet /Industrial Worker of the World - IWW/ 1905-ben, amelynek specifikus "szindikalizmusa" és a "direkt akció" azonban nem érték el a reális forradalmi politika színvonalát. Még a hivatalos politika is kénytelen volt fellépni a törsztok mérséketlen monószóval szemben, amelyek az átlagprofitot lényegesen felülmúló nyereségre törekedtek. Így jött létre Theodore Roosevelt "törsztellenes hadjárata" és törvénye.

Az USA ilyen társadalmi megosztottsága, a társadalmi különbségek és ellentétek - a természettudomány s elsősorban a fizika új minőségi mozgásformákat felfedező tevékenységével együtt - alapul szolgálhattak a világ realitásait szemlélőknek, hogy kritikai elemzésnek vessék alá az uralkodó azonosság-illozófiát és kialakítsak pluralista álláspontjukat, egyrészt, és utat keressenek pl. a társadalmi szakadékok áthidalására. A világimperializmus társadalmi valóságának talaján legjobb esetben gyöngye sóhaj vagy éppen a harcok társadalom-átalakító mozgalmakat csillapító és leszerelő pozíció az indiai Vedanta filozófia képviselője, Swami Vivekananda misztikus egységet hirdető pátosza: "Hol marad a fájdalom azoknak, akik felismerték a világban az egységet, az élet egységét, valamennyi dolog egységét? A szakadék ember és ember, férj és feleség, apa és fiu, nép és nép, Föld és Hold, Hold és Nap között, ez a szakadék atom és atom között, íme ez valamennyi szenvedésnek a valóságos oka, és a vedanta azt mondja, hogy nincs ez a szakadék, hogy az nem valóságos. Az csak látszat, csak a felszínen van meg. A dolgok mélyében és szívében merő egység van. Ha te magadba mélyedsz, megtalálod ezt az egységet ember és ember, anyák és gyermekek, fajok és népek, magasrangúak és alacsonyan állóak, gazdagok és szegények, az istenek és az emberek között. Mindnyájan Egyek vagyunk, még az állatok is, ha elég mélyen lehatolsz a dolgokba, és aki ezt eléri, annak többé már nincsrossza magyarázat. Mi okozhatja még számára csalódást? Mi tudná még őt félrevezetni? Ő ismeri a valóságát minden egyes dolognak, azok titkát. Mi okozna neki fájdalmat? Mit kívánhat még? Minden egyes dolog valóságához, azok urához lehatolt: valamennyi dolog középpontjához és egységéhez. És ez az örök boldogság, az örök megismerés, az örök élet. Sem a halál, sem a beteg-

ség, sem a bánat, sem a fájdalom, sem az elégedetlenség nem létezik többé. Minden dolgon áthatol a tiszta Egy, a formanélküli, a testetlen, a makulátlan. Ő a tudó, a nagy költő, az önmagatétező, aki mindenkinek megadja azt, amit megérdemel."

### A MISZTIKUS VILÁG-EGYSÉG

#### KRITIKÁJA JAMESNÉL

Mit szól mindehhez James "A Pluralistic Universe" c. mű szerzője, amelyben éppen a sokféle egyes létezését hangsúlyozza s aki eme filozófiai főművében szinte kiűzi a fizikai világból "az általános formáját"? Közvetlenül Vivekananda patétikus szavait James így kommentálja: "Figyeljék meg, milyen radikális itt ez a monizmus. A szakadékot az Egy nem leküzdi, hanem létezését tagadja. Nincsen semmiféle sokaság. Mi nem vagyunk részei az Egynek: ennek nincsenek részei. Minthogy azonban bizonyos értelemben mi mégis tagdhatatlanul létezzünk, úgy ez nem lehet másképpen, minthogy közülünk mindenki az Egy, oszthatatlan és egész. Az egy abszolút Egy és én ez az Egy vagyok." Az általános vagy egyetemes formának a természet területéről való mondhatni kiűzése és ott az egyes forma egyeduralmának bejelentése után azt gondolhatni, hogy James mereven elutasító ezzel a miszticista egység-költésszettel szemben. De nem! "Mindnyájunknak van füle a monista muzsika számára - írja - az fölemel és megnyugtat. Mindnyájan magunkban hordozzuk a miszticizmus magvát. Ha idealistáink érveiket az Abszolútum mellett előhozzák és azt mondják, hogy amennyiben egy ponton megvan a legcsekélyebb egyesítés és ebből logikusan az Abszolút Egység következik, és hogy amennyiben valamely ponton a legcsekélyebb szakadás előáll, ez teljes és kijavíthatatlan egység-hiányt von maga után, akkor én mindenesetre azt gyanítom, hogy logikai bizonyítási eljárásuknak gyenge pontjai bizonyos kritikával szemben sebezhetetlenné válnak egy misztikus érzelem révén, amely azt követeli meg, hogy az Abszolút Egységnek logikailag vagy nem logikailag de mindenképpen igaznak kell lennie. A morális szakadékot ily módon az egységgel áthidalják."

### "A TUDOMÁNYNAK CSAK KEVÉS

#### EMBERE KÉPES IMÁDKOZNI..."

Ez nem egy szokásos kijelentő mondat, hanem mély óhajlás és erős kívánság is: bárcsak sokan lennének ilyenek! Hol és mikor hangzott el? Az Amerikai Filozófiai Társaságban 1906-ban "AZ EMBEREK ENERGIÁI" c. előadásában. "A vitalitás-hiányt, amelyben szenvedünk, a tudományos pszichológia meg tudja magyarázni. Az a helyzet, hogy képzeleteink egy része gátlóan hat képzeleteink más részére. A gondolkodás mindnyájunkat gyávává tesz. Társadalmi szokásaink megakadályoznak bennünket abban, hogy megmondjuk az igazat, amint ezt Bernard Shaw hősei megteszik - mondotta James. - Tudományos tekintélytisztelőletünk viszsztatart bennünket attól, hogy természetünk misztikus oldalait szabadon kibontakoztassuk. Mindnyájan ismerünk embereket, akik a kiválóság

mintapéldányai s mégis a szélsőséges filiszterek közé sorolhatók. Annyira bénítólag hat intellektuális méltóságuk, hogy bizonyos témákról egyszerűen nem lehet velük beszélni. Az én legjobb barátaink között vannak ilyen emberek, akiknek intellektuális élete e fajta tekintélygátlása alatt szenved...Az olyan intellektus, amelyet ennyire féken tart a fennállónak és az érvényben lévőnek a tisztelete, illetve a külső dekoráció, hasonlít arra az emberre, aki rászokott arra, hogy csak egyetlen újjával dolgozzék és szervezete többi részét mintegy lebéklyózza és használatlanul hagyja. Csak kevesen vannak közöttünk olyanok, akiket szellemünk különböző funkcióinak ez az egymásra hatása nem gátol. G.T. Fechner egy különös kivétel, aki azonban csak erősíti a szabályt. A saját értelmezése szerinti misztikát követi és ugyanakkor megmarad a tudomány emberének. Ugy gondolom, hogy a tudomány csak kevés emberre képes imádkozni - sajnálkozik végül speciális pluralizmusával. - Csak kevesen tudnak eleven kapcsolatot tartani az istennel, pedig sokan közülünk tudják, hogy milyen örömteli és sok tekintetben hasznos volna, ha energianövelésünk ezeket a fontos formákat nem nyomná el magunkban."

Első pillanatra elnevezhetjük ezt a beállítottságot az "órák-fosztásának", retrográd romantikának, jobboldali forradalmiságnak stb. - mindenesetre nyilvánvaló az, hogy szakít a feltorakzó polgárság materializmusával és ateizmusával, fordulatot tesz a vallás polgári kritikájától annak apológiájához.

James tevékenységének ezt az oldalát vagyis filozófiája szociális funkcióját nem rejti véka alá a mai polgári értékelés sem. James kifejezetten vallási priodusról, arról az évtizedről, amelyet "A VALLÁSI TAPASZTALAT VÁLTOZATAI" címen 1902-ben egy kötetben megjelent előadásai reprezentálnak, így ír Horace M. Kallen: "Könyvalakban még hangosabban udvozolték, mint amikor egyes tanulmányokként publikálta. Kiegyensúlyozottsága és az anyag kísérleti jellege, konkrét gazdagsága és a végső összegzés evidenciája a vallásos meggyőződésük gondolkodásmódjában valami alapvetőt ragadott meg, tulajdonképpen apologetikai anyagot szolgáltatott számukra s ugyanakkor megőrizte a tudománnyal és a tudományos módszerrel való kapcsolatát, mintegy nem lépve azzal konfliktusba."/The New Encyclopaedia Britannica, 10.kötet, 1974, 27. old./

I. Scheffler hasonló szellemben jellemzi Jamest. Rámutatva temperamentumának és életmódjának sajátosságaira, utal a Peirce-nek nyújtott segítségére s közös vonásaik mellett kiemeli James megkülönböztető és szimpatikus sajátosságait, mint amilyen emberi melegsége, érzelmeiben feltárulkozó és még a csodálatát sem rejtegető jelleme, amennyiben ez utóbbit valakinek az egyénisége kiérdemelte. Peircenek aktivitása, elkötelezettsége és akaratereje összhangban volt James energikus és nyílt

természetével. "A pragmatizmusban írja I.Scheffler Jamesről - a tudomány és a vallás egyesítésé- módját vélte felfedezni. Minthogy minden igazságot a tapasztalat próbájának kell alávetni s ezen belül az egyes személyiség vallásos tapasztalata is olyan jelenség számára, amelyet mint tényt mindenki el kell fogadjon /the religious experience of the individual person is surely a phenomenon that needs to be acknowledged as a fact, by all/. Ilyen reflexiója személyes és morális vonatkozásban is elvezette őt a pluralizmushoz, vagyis nemcsak ez utóbbi metafizikai elemzése. Metafizikailag szembenállt a racionalizmussal és a mechanizmussal éppen úgy, mint az abszolút idealisták blokk-univerzumával."

És I.Scheffler idézi James fő filozófiai művéből: "Az univerzum az nem egy blokk vagy egy szervezet, hanem egy teljesen átjárható tenger - egy hatalmas szomszédság, méghozzá szomszédsága annyiban kevésbé nyomasztó, amennyiben hozzáférhetősége egyetemes és intimitása arányos közelségével"/"The universe is not a block or an organization, but an all-navigable sea - a great neighborhood antracing lesser, in which accessibility is universal and intimacy proportional to propinquity", A Pluralistic Universe, New York, 1912/ James pluralizmusának azonban megvan a személyiség-oldala is, teszi hozzá Scheffler, a különböző belső lelkivilágok és tapasztalatok, az eltérő hitek és életmódok elismerése formájában. A pragmatizmus szerint bármely nézetnek az a próbája, hogy mit képes adni az élethez - és ezen a szűrőn átmegy a legkülönbözőbb szemlélet. Ezzel összefüggésben aztán még James deklarációját is idézi: "Vigyázat! Sem az igazság teljességére, sem az erény teljessége feltárására ne hivatkozzon egyetlen szemlélő sem, jöjjönhet mindenki feltárhatja a sajátos pozíciójából hozzáférhető részleges előnyöket. Elég csak azt várni valamennyiüktől, hogy igazán megfélemlünk a magunk lehetőségeinek és a magunk részéről áldásosan tevékenykedjünk, anélkül, hogy valami olyasmit tételeznénk fel, hogy egész hatalmas terünket szabályozzuk". /"Hands off: neither the whole of truth nor the whole of good is revealed to any single observer - although each observer gains a partial superiority of insight from the peculiar position in which he stands. It is enough to ask of each of us that he should be faithful to his own opportunities and make the most of his own blessings without presuming to regulate the rest of the vast field."--Talks to Teacher on Psychology; and to Student on some of Life's Ideals, New York, 1901, p.264/ Mindebből tehát kirajzolódik, hogy James egy humanus személyiség s ugyanakkor egyéni jelenség mind temperamentumát tekintve, mind pedig filozófiailag, aki szembenáll mindennel, ami absztrakt, formális, racionalista és doktriner. LÉTBIZONYTALANSÁG ÉS VALLÁS Mármost ami tehát James filozófiai pluralizmusát vagy éppen a valláspszichológiai tanulmányaiban adott apologetikai anyagot illeti, ennek magyarázatát nemcsak

az USA 1898-as háborúja által kiváltott szorongás érzésében, de a személyes életrajzában is kereshetjük. Édesapjának a vallás területén széleskörű és mondhatni mély tájékozottsága volt s a családon belül ebben a szellemben folytak a világnézeti viták /édesapja vallási témákról maga is publikált írásokat/. William James orvoscsoytemi tanulmányai elején M.Hunt, vallási tematikájú festő beépölása alá került. Később a harward-egyetemi tanulmányait megszakítva résztvesz Louis Agassiz expedíciójában az Amazonas vidékén, de ezt nem tudja végigcsinálni, mert megbetegszik. Egyetemi tanulmányait Európában folytatva, itt éri a kantianus-relativista Renouvier döntő és misztikus szellemtáhatása. Egyáltalán gyenge fizikuma, állandó betegkedései gyakran juttatják el az öngyilkosság gondolatához. Mint tudjuk, életrajziról egy egész évtizedet mint vallási periódust tartják számon James életében /a 80-as és 90-es évekből/.

A válságszituációk, s ezek közé tartozik a háború is, fokozzák a létbizonytalanságot s a véletlenek hatalmat az emberek életében. Mindezzel együttjár - mint egyik lenetséges reakció - a csodavárás. Egyik alternatívaként megerősödik a vallás beépölása. Eme lelkiállapot leírására csak illusztrációként hívjuk segítségül Illyés Gyula: "Beatrice apródjai" c. életrajzregenyét, ahol műveszi képet kapunk arról, hogyan keletkezett félelemérzése, amikor a Tanácskoztársaság bukása után bebörtönzött volt történelem-tanára Vargha Mihály szababeditására tett kísérletet a váci fegyházból. A börtön kertjében mezőgazdasági munkát végző rabokhoz osont be s éppen a Bécsbe szoktetés részleteit tanácskozták egy félreeső zugban, amikor hirtelen riadóztatták a fegyház legénységét az ehhez hozzá tartozó valóságokkal stb. Illyésnek sikerült kimenekülni s házról-házra bujdosva - utjában a templomot is menhelynek használva - kaptott a hajóállomásra s hajóra szállva kerekelt oldott: "Az elmúlt órák izgalma még bennem remegett - írja Illyés - de már alig nyugtalanított. Mióta a hajó haladt, üldözö nem léphetett a közelembbe, nem tenette vállamra a kezét: először éreztem ilyen mellreszivható szabadságot. Az eget néztem egyre-másra, olyanokat lélegezve, hogy az már fohász volt: hála és szívbéli köszönet. Ritka gyermekbetegségeim idején először anyai nagyanyám tapasztalta meg azt a testi fogyatékoságomat, hogy a házi és patikai gyógyszerek jóval később hatnak rám, mint például testvéreimre. A fejfájást mulasztó gyökeret órákkal tovább rághattam, mint őék. Az este beadott mák főzetétől másnap délelőtt az iskolában hunyorogtatta bóbiskolásra a pillám. Megmosolyogtatott, hogy nyilván ez a fajta késleltetetés árasztotta el bennem azt, amit közönségesen a templomok illata, a térdepelési helyzet párologtat föl érzésvilágunkba a gyermekkor televényéből." És ha most imádkoznék egy pot-

lólágost?' - ment át fejemen egy gondolatiránytor..."

Nem folytatom az üldözött félelmének lelkiállapota leírását, csak a konkluziót kell még felidézni. "Elringatóztam volna ott a kémény tövében akár a Fekete-tengerig. Mintha szitálódnai kezdett volna a rengeteg zavar bennem. Ez volt az utolsó vízi utam. Vádra és V. -ről. Emlékezetünk minél messzebbre nyulik vissza, annál közszegebben rakná egységes mozaikképpé azt a rengeteg színes követ, amit ömlesztett állapotban hordunk magunkban, mint megannyi turka, véletlen adta élményt. Nyilván tulzás: - írja szerényen Illyés - szemlélethez jutottak. Világszemlélethez! De - mintegy pihenőül a sok bukácsolás, sőt kínos bukás után - mégis valamiféle magasabb nézőponthoz vergődtem fel, már-már valóban állásponthoz. Állásponthoz, amelyek távol estek egymástól, de egymáshoz kíváncsoztak, egységet ígértek. - **CEMÉLI TULVILÁGI ERŐTŐL NEM VÁRHATOM, HOGY RENDET TEREMTSÉN BENNEM: BIZTONSÁGOT ADJON. ÁTMENTEM A PROBÁN; EZENTUL NEM ESEK LE A LABARÓL, NEM ÖKLENDEZTET MEG A FÉLELEM, A GYÁVASÁG! MAGAM VAGYOK TERÉT, CSAK MAGÁRA SZAMITHATOK. ÉS ÉPPILY HIU REMÉNY VOLNA, HOGY BARKI ISTENI AKARAT RENDET FOG TEREMTENI AZ EMBERI GYÜLÖLKÖDÉS VADJAI ÉS MEGSZALLOTTAI, DÜHÖNGŐ BOHOCAI KÖZÖTT ABEAN A VERES ÓRULT KHÁZÁBAN, AMIVE A DUNA-MENTI NÉPEK TELEPEI VÁLTAK. A JOZAN, A MAGÁRA ADO EMBER CSAK MAGÁBÓL MERITHET ERŐT."**

A kiszolgáltatottság és a létbizonytalanság volt az alapja a leirt lelkiállapotnak és lelki folyamatnak. A megpróbáltatásokkal járó nehézségeket, a félelmet, aligha volna helyes elhallgatni bármilyen helyzetben, viszont ez a folyamat különböző szubjektumok esetében - hadd értsünk most szubjektumon ne csak egyént, de társadalmi közösséget is - különböző eredményre vezet: az egyiket megacélozza, a másikat megtöri. James valláspszichológiai tanulmányai e területen mozognak s ezt tükrözi filozófiai pluralizmusa is. Miért íllitja szembe James a radikális empirizmusát az idealista abszolút monizmussal? Őt felháborítja, hogy az Abszolútum filozófusai milyen kevés figyelmet szentelnek a vallási tapasztalat vizsgálatának, mintha nyilvánvaló volna, hogy e gondolatok intuiciójuk során csak saját tapasztalatukra szorítkoznak. A tiszta logikusok ugymond szenvedélyessége uralkodik el rajtuk. Szinte azt sem tudják, hogy mi az a közvetlen vallási tapasztalat. Számukra a dialektika absztrakciói nagyobb tudományos méltósággal bírnak, mint a személyes életleírások 'zavaros és beteges tényei'. /Itt James Baron von Berger "Lebenserringungen" c. művére utal./

Hiába a racionalizmusnak a megvetése a személyes, a különös vagy a beteges iránt - bizonyos erők,ugymond, a hitre kényszerítenek.

Az idealista abszolút monizmus leírása szerint viszonyulni az univerzumban olyan helyet foglalunk el, mint a kutya vagy a macska könyvtárunkban, t. i. azok látják a könyveinket és hallják beszélgetéseinket anélkül, hogy a legcsekélyebb fogalmuk is lenne arról, hogy mindez mit jelent. Az ilyenfajta "intellektualista" kifogások azonban elesnek, ha kritikailag aláássuk az intellektualista logika tekintélyét. Ebben az esetben nem marad más, mint a pozitív tapasztalat bizonyítóka

James érzi és látja, hogy nehezen tudja megnyerni oxfordi hallgatóit az ilyenféle okoskodáshoz s még Fechner-felfogását sem tudja elfogadtatni a "Föld Szelleméről. Ezért más utat választ: "Egy bizonyos és ez a mi Abszolútum-kritikánk eredménye: Az egyetlen eszköz, hogy azokat a paradoxonokat és nemzetségeket elkerüljük, amelyek egy szigorúan monista univerzum-felfogás velejárói, mint pl. a bimbóesés, vagy hogy a látszat világ mögött rejtezik a valóság" így az igazság hamissággá, atókiötetessé, tökéletlenséggé változik, egyszóval a rossz és a sátán misztériumát, továbbá az általános determinizmus misztériumait, a blokk-univerzumot a maga változatlan örök talájdonságaival és történetietlenségével stb. - az egyetemi eszköz, hogy mindezen tultegyük magunkat, aboan van, ha nyíltan és becsületesen pluralisták leszünk és elfogadjuk, hogy magán az emberfeletti tudaton, bármilyen méretű és terjedelmű is legyen az, van még valami idegen rajta kívül, következésképpen az véges termézetű."/200.old./

Mármost a szóbanforgó vallási tapasztalat vagy élmény korunk szellemének megfelelően ugyancsak megrendítő. E tapasztalat szerint bizonyos lelki folyamatok az egész személyiségnek egy halálhoz hasonlítható összeomlásához vezetnek: erői klapadásával és pusztulásával vagy kétkedéssel végződnek. Luthernél merül fel egy olyan belátás vagy értékrend, amelyben a természetes megalapozottságu vagy általánosan elterjedt erkölcsi értékek és kiváló erények, mint jellemünk támaszai, fölöttébb gyermeketeknek tünnek. "Becsületesen feledve az önhitt büszkeséget és lemondva arról a reményről, hogy saját arónkból jó uton járhatunk, egyedül csak ezen a kiskapun tudunk behatolni a kozmosz mélyebb szféráiba."/p.197/ Ez a lemondás már magában foglalja, hogy a tényeket - ne feledjük, hogy a kapitalizmus imperialista szakaszába lépett társadalomról és olyan emberekről van szó, akik távol állnak a munkásosztály forradalmi mozgalmától - valamiféle igazságosabb erkölcs szellemében nem tudjuk megváltoztatni és ezért folyamodunk "belső" megújuláshoz és vallásossághoz.

Egyéni és közösségi megpróbáltatásról egyaránt beszélhetünk - Illyés esetében ez egybeesett - de ilyen volt már az 1905-ös oroszországi forradalom veresége utáni helyzet. A vallási nihilizmus ott is magasra csapott és elérte még a forradalmi mozgalmat is; alakult

az "istenkeresők" és az "istenépitők" irányzata, amely a véreseget majdan követő fellendülésre, a jövőre vonatkozó hitét szubjektív - sőt esetenként transzcendens, tulvilági erők - talajára építette /tudjuk, hogy bizonyos értelemben ezek közé tartozott Lunacsarszkij és mások a volt bolsevikok közül/. A másik alternatívát Lenin reprezentálta aki a következőképpen jelölte meg a feladatot: "Az emberiség legfőbb feladata az, hogy a gazdasági fejlődésnek /a társadalmi lét fejlődésének/ objektív logikáját általános és fő vonalaiban tőrgye, hogy így annál szabatosabban, világosabban és kritikusabban alkalmassá hossa hozzá társadalmi tudatát és az összes kapitalista országok élenjáró osztályainak a tudatát." Ez persze nem könnyű feladat, hatalmas közgazdaságtudományi kutatást igényel. A csodavárás meghirdetése nemcsak könnyebb, de alkalmasint még nyszerűbb is lehet. Lenin társa alontudományi vizsgálatainak középpontjába ebben az időben az a kérdés került: milyen változások mentek végbe az oroszországi osztályviszonyokban, megoldódtak-e az alapvető ellentmondások a cári önkényuralom és a nép, a nagybirtokosok és a parasztság, illetve a munkásosztály és a burzsoázia között? Csak ilyen tudományos vizsgálat eredményén nyugodott és nyugodhatott optimista meggyőződés az új és a progresszív változás eljöveteleiről. Ennek érdekében különösen a munkásosztálynak a parasztsággal való szövetsége helyzetét elemezte, ezt a baráti szövetséget "építette", mint az elkövetkező átalakulás sikerének fő feltételét. Mint ismeretes, az első oroszországi forradalom idején a parasztság felkelései még nem voltak "szinkronban" a moszkvai és más városok ipari munkásainak a felkeléseivel, ami leveretésük fő oka volt. Ez az "építész", a natarvonal meghúzása barát és ellenség, szövetséges és ellenfél között - témánk szempontjából is ez a fontos - nem a vallási tudat meglete vagy hiánya mentén, hanem az emberek objektív helyzete, anyagi és kulturális szituációja alapján történt.

NLOHEGELIANIZMUS ÉS \*Magunkban megtalálhatjuk a segélyforrást - ez  
RADIKÁLIS EMPIRIZMUS James THE ENERGIE OF MEN c. művének témája -  
SZÖVETSÉGE hogy t.i. ne tdrődjunk az ugynevezett natubalizmus  
erkölcsi előírásaival, annak szolgálai követésével.

az olyan típusú legalizmussal, amely megvonja tőlünk a lehetőséget, hogy szabadon lelegezzünk, hanem adjuk át magunkat a belső boldogság és a belső hatalom uralmának, amely azon alapszik, hogy lemondjunk saját akaratunkról és hagyjuk, hogy valami Felsőbbrendű hasson ránk. Ez az éltető hatalom egy új világot látszik megnyitni előttünk, amely nagyobb és átfogóbb, mint amiről a fizika tud vagy a szokásos filiszteretika álmodhat. Itt egy olyan világ van, amelyben minden jó - a halál bizonyos formái ellenére, sőt a halál bizonyos formái jóvoltából: a remény és az erő, a felelősség, a rémület, a kicsinyes gondok, a szemé-

lyes érdemek és értékek, röviden mindannak a halála jóvoltából, amelyre a pogányság, a naturalizmus és a legalizmus hitét és biradalmát építi." Emlékezzünk Vivekananda monista pátozára és hasonlitsuk vele össze James pluralizmusát! Nem nagy a különbség. Maga James beismeri, hogy olyan benyomás keletkezhetik, hogy a negyek vajudása után egerecske született. Pozíciója mindenesetre összhangban van a spiritalista széanszok tanulmányozásával és egyesületük elnökének máltó!

James a jelenkori monizmus elgondolárait részben Spinozától vezeti vissza, aki szerint a létezők sokfélége feloldódik az egyben. A monizmus hegelianus "javított" formájában viszont minden a mindentudó örök objektuma marad, az Abszolútum maga bir gondolkodása tárgyaként a létezők pluralitásával. Ha azonban az Abszolútumnak a ldereng egy pluralista látomás, akkor mi tart bennünket vissza, hogy magunk is pluralisták legyünk? - kérdezi James az oxfordi ujhegelianusoktól. Miért kell, hogy sokféle világunkat átfogja az egytetemes Egy, ha ettől oly sok méreg származik? A teológia és a filozófia azt hiszi, hogy ellent kell állnia egy olyan istennek, amely vagy hatalma vagy tudása vagy mindkettő vonatkozásában - véges. Pedig épper ez az isten-felfogás, vallja James, amelyen alapszik az emberek egy részének istenhez való aktiv viszonya. Ezzel szemben az idealista monista tökéletesség isten-fogalma hidegen hagyja az e bereket és csak a teológiai-filozófiai szakembereknek tetszik, hogy t.i. isten helyébe egy fogalmat állithatnak és azt tovább alakíthatják - távol mindenfajta vallási tapasztalattól.

Ezek után érthető James szónoki kérdése: "miért nem tud a 'tapasztalat és az értelem' egy közös talajon találkozni? Miért nem tudnak valamiféle kompromisszumot kötni? Miért nem tud az istennélküliség, amely rendszeren - ha nem is szükségszerűen - a közvetlen tapasztalat filozófiájával összekapcsolódik, a teizmus előtt meghátrálni, amely egy szélesebben felfogott tapasztalatból inkább következne? És miért nem tud a racionalizmus abszolutista igényeiből valamit feladni, ha megelégedéssel azt láthatja, hogy az isten létezésére vonatkozó a priori bizonyítása egy szerföltött natékony empirikus bizonyítással felváltható? Ha ugyanis isten mellett bármit is megengedünk létezni - legyen az bármilyen végtelenül kicsiny - ami nem onmaga, akkor az empiristák és a racionalisták tartós békét köthetnek. Mindketten felhagyhatnak a sovány absztrakciókkal és mint a tudomány emberei közösen kutathatják - valamennyi analóziát és tényt felhasználva - és egy megközelítő fogalmat alkothatnak arról, hogy mi is az isteni tudat a maga konkréttségében? Én arra kérem az oxfordi idealizmus fiatal képviselőit, - javasolja James, - hogy fontolják meg komolyan ezt a lehetőséget." /A Oluralistic Universe/

Ebben a szellemben érvelt James az idealista dogmatizmusmal szemben - vagyis a vallás jobb filozófiai megalapozásért. Csak a monista dogmatizmus ugromond fejezheti ki magát így: ez a tanítás vagy pedig semmi más, vagyis ha ezt nem fogadjuk el, akkor maradjon minden a régiben. Az oxfordi típusú monizmus rideg és merev magatartásának az okát James részben az elegáns logikai bizonyítások iránti kifejezetten akadémiai előítélettel, részben pedig azzal a naiv felfogással magyarázza, mintha a vallás számára csak a monista idealizmusban lehetne fellelni az egyedül tartos megalapozást. Elmarasztalja az oxfordiakat, hogy ismeretlen maradt előttük az akkori nemzedék nagy fogalma, amely a pluralista pápnszichizmus tapasztalati világnézete felé tart. Ez teljesen kiszorítja James szerint az oxfordiak régi módszereit és valóságos vallási vetélytársakká valnak, ha az oxfordiak nem mutatnak arra szándékot, hogy szövetséget kössenek velük. Bírálja az oxfordiaknak a technikai apparátus és a logikai eljárások iránti előszeretét, de kifejezi azt a reményt, hogy majd lemondanak erről, ha meggyőződnek: a vallást más módon is lehet biztosítani. "Maggjuk tehát egyszer az empirizmust összekapcsolni a vallással, miként el- eddig az egy korábbi félreértés folytán /itt James a XVI. és XVII. századi empirizmusra utal -S.J./ a vallástalansághoz kötődött, és én azt remélem - hangsúlyozza James - hogy ezzel egy új korszak köszönt be mind a filozófia, mind a vallás számára. Kétségtelen, hogy bizonyos vallási szükséglet volt az, amely a filozófia iránti érdeklődést fel- ébresztette; ezt az érdeklődést, mint tulnyomó jelenséget, figyelhetjük meg szinte valamennyi országban. Abban a mértékben, ahogyan a tradicio- nális tekintély mindinkább összeomlik, az emberek a valóban megállapit- ható tények felé fognak fordulni. Így nem lesznek süketek az olyan ta- nitás iránt, amelyet a konkrét és radikális empirizmus fog javasolni. Én ezért remélem, hogy egy ilyen empirizmus a vallásnak sokkal termé- szetesebb szövetségese, mint amilyen a dialektika valaha is volt vagy lehet." /"A Pluralistic Universe", p.203./

Néhány szó még hadd szóljunk a korabeli marxizmusnak a vallás- hoz való viszonyáról. A materializmus szemben áll a idealizmussal és a vallással: ez egy absztrakt tétel és így igaz. Csakugy ebből az absztrakt igazságból logikailag nem dedukálható pl. a munkáspártnak a valláshoz való olyatén viszonya, hogy azt "alá kell rendelni fő felada- tának, annak a feladatnak, hogy fejlessze a kizsákmányolt tömegeknek a kizsákmányolók elleni harcát". /Lenin, 17, 391/

A marxizmus programja általában sem absztrakt igazságokból le- vezetett dedukció. "A marxista legyen materialista, vagyis a vallás el- lensége, de legyen dialektikus materialista, vagyis olyan, aki a vallás ellen nem elvontan, nema az absztrakt, tisztán elméleti, mindig egy-

forma agitáció alapján harcol, hanem konkrétan, a gyakorlatban folyó és a tömegeket leginkább és legjobban nevelő osztályharc talaján. A marxistának értenie kell ahhoz, hogy teljes egészében színterítésbe vegye a konkrét helyzetet, mindig határt vonjon az anarchizmus és az opportunizmus között /ez a határ viszonylagos, mozgó, váltakozó, de létezik/, ne essék se az anarchizmus elvont, frázis-palástjába, valójában üres "forradalmárkodásába", se a kispolgár vagy a liberális értelmiség, gondolkodásmódjába és opportunizmusába, aki fél a vallás elleni harctól; megfélekedzik erről a feladattól, kibekül az istennittel, és akit ne az osztályharc érdeke vezényel, hanem az a kisinyes, nyomorúságos szánítás, hogy senkit meg ne bántson, senkit el ne taszítson, senkit el ne riasszon s e bölcös szabály: "élni és élni hagyni" stb. stb.

Az "alárendelés" elméleti-filozófiai alapja pedig a következő: A marxizmus - materializmus. Mint materializmus, éppen olyan körletlenetellen ellensége a vallásnak, mint a XVIII. századi enciklopedisták materializmusa, vagy mint Feuerbach materializmusa. Ez kétségtelen. De Marx és Engels dialektikus materializmusa az enciklopedistáknál és Feuerbachnál tovább megy, mert a materialista filozófiát a történelemben, a társadalomtudományok területére is alkalmazza. A vallás ellen harcolnunk kell. Ez minden materializmus ábécéje. A marxizmus azonban nem olyan materializmus, amely megáll az ábécénél. A marxizmus tovább megy. Ezt mondja: a vallás elleni harcnak érteni kell a módját, ezért pedig materialista módon kell magyaráznunk, honnan ered a tömegekben élő istenhit és vallás. A vallás elleni harcot nem szabad elvont ideológiai agitációra redukálni; ezt a harcot össze kell kapcsolni a vallás társadalmi gyökereinek eltávolítására irányuló osztálymozgalom konkrét gyakorlatával. Miért tartja magát a vallás a városi proletáriátus elmaradott rétegeiben, a félproletáriátus szűkebb rétegeiben, valamint a parasztság tömegeiben? A nép tudatlansága miatt, vlasszója a haladó burzsoá, a radikális vagy a polgári materialista. Tehát verzen a vallás, éljen az ateizmus, fő feladatunk az ateista nezet terjesztése. A marxista ezt mondja: nem igaz. Ez a nezet felületen, polgárián korlátozott, egyoldalú kulturális munkára kényszerítő nezet. Ez a nezetnek először nem materialista, hanem idealista módon magyarázza a vallás gyökereit. A modern kapitalista országokban ezek a gyökerek főként társadalmi jellegűek. A dolgozó tömegek társadalmi elnyomása, féltékenység, teljes tenetatlenségük a kapitalizmus vak erőivel szemben, antijel az egyszerű munkásembereknek a nap minden órájában ezerszer több borzalmat szenvedést, ezerszer több irozatos gyötrelmet okoznak, mint bármiféle rendkívüli esemény, pl. háború, földrengés stb. - ez ma a vallás legmélyebb gyökere. "A félelem teremtette meg az isteneket". A félelem

a tőke vak hatalmától, amely azért vak, mert a néptömegek nem szatolhatnak vele előre, amely a proletart és a kistulajdonost egész életében lépten-nyomon azzal fenyegeti - és nem csak fenyegeti - hogy "hirtelen", "váratlanul", "véletlenül" tönkretesz, elpusztítja, koldussá, pauperré, prostituálttá változtatja, éhhalba taszítja - ez a mai vallás gyökere s ezt kell mindenekelőtt és mindenekfelett szem előtt tartani a materialistának, ha mint materialista nem akar az első elemiben megmaradni. Semmiféle felvilágosító könyvcske nem fogja kiirtani a vallást a tőkés kényszermunkától agyonsanyargatott és a kapitalizmus vakon pusztító erőtől függő tömegekből, amíg ezek a tömegek maguk nem tanulják meg, hogy egyesült erővel, szervezeten, tervszerűen és tudatosan harcoljanak a vallás e gyökere ellen, a tőke uralmanak valamennyi formája ellen.

Ez az "alárendelés" tenet nemcsak az anarchista tulizástól, de az opportunizmustól is elhatárolódik. Engels azért biztatja a blanquistákat, mert képtelenek megérteni, hogy csakis a munkástömegek osztályharcra, amely ezer úton-módon vonja be a proletáriátus legszűkebb rétegeit a tudatos és forradalmi társadalmi szakorlatos. - szabadíthatja fel valóban az elnyomott tömegeket a vallás igája alól. A vallás elleni háborúnak a munkáspárt politikai feladatává való kiképzése viszont - anarchista frázis. S 1877-ben az "Anti-Dühring"-ben Engels kimondhatatlanul óstorozza a filozófus Dühringnek azt az állítólag forradalmi gondolatát, hogy a szocialista társadalomban meg kell tiltani a vallást. Aki így üzen hadat a vallásnak - mondja Engels - az "Bismarckabb Bismarcknál", vagyis megismétli a klerikálisok ellen vívott Bismarck-féle ostoba harcot /ez volt a hírhedt "kulturharc", "kulturkampf", vagyis az a harc, amelyet Bismarck a múlt század hetvenes éveiben a "centrum párt", a német katolikusok pártja ellen folytatott a katolicizmus rendőri üldözése útján/. Bismarck ezzel a harccal csak megerősítette a katolikusok harcos klerikalizmusát, csak ártott az igazi kultúra ügyének, mert a politikai megosztás helyett a vallási megosztást helyezte előtérbe, a munkáosztály és a demokracia egyes rétegeinek figyelmét pedig elterelte az osztályharc és a forradalmi harc legsürgősebb feladatairól a legfelületesebb, hazug polgári antiklerikalizmus irányába. Engels az ultra forradalmiságra törekvő Dühringnek szemére vetette, hogy nem akarja ismételni Bismarcknak ezt az ostobaságát más formában, a munkáspárttól pedig azt követelte, hogy türelmesen munkálkodjék a proletáriátus szervezésén és felvilágosításán, amely a vallás elhalásáért vezet majd s ne bocsátkozzék egy vallás elleni politikai háború kalandjába.

Ebben a szellemben igyekeztünk elemezni James plurálizmusát, vallásra és tudományra vonatkozó álláspontját, előtérbe állítva anti-

militarizmusát, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy bármilyen mélyek is filozófiaiilag a marxizmus és az idealizmus közötti szakadékok, ha van - és van! - közös talaj a naboruellenes fellépésnek és szövetségnek, akkor ezt a lehetőséget mindenképpen realizálni kell. Az általános emberi haladás megőrzését és továbbfejlesztését tartva szem előtt!

X

X

X

III.

H A R O L D   J O S E P H   L A S K I

/ 1893 - 1950 /

## 7. LASKI POLITIKAI PLURALIZMUSA

**BÉVEZETÉS** A pluralizmus genezise - történetileg és logikailag - szabatosan tagolható filozófiai és politikai vonatkozásra. Az előbbi William James 1908-as oxfordi előadásában nyer összefoglalást /"A Pluralistic Universe"/, míg ez utóbbinál Harold Laski "The Pluralistic State" c. tanulmányát jelölhetjük meg csomópontként, amelynek kibontásával jellemezhetjük azt.

Természetesen ez nem azt jelenti, hogy az összefüggő és a szerves kapcsolat felmutatása nélkülözhető lenne. A filozófiai és a politikai pluralizmus fogalmai közötti logikai kapcsolódás közénfekvő. Ha James a filozófiában pl. a neohegelianus monizmussal vitatkozik, akkor Laski a politika elméletében a royalista abszolutizmus vagy szuverenitás s annak államelmélete modern feldolgozása kritikáját állítja előtérbe. Ha James a filozófiában azt a pluralista tételt védelmezi, hogy "csak az egyes létezik", akkor Laski a politikában az egyén és a testületi személyiség egészen különböző formáinak /szakszervezetek, egyesek, gyárosok szövetségei stb./ jogait védelmezi, vitatva a monopolkapitalizmus államának egyedülvalóságát stb. "Fölöttébb egyszerű világ lenne, ha egy olyan mindent átfojtó személyiség mint az állam valamennyiünket ignorálhatna. Egy igazságos elemzés azt sugallja - mint James mondja - hogy a tapasztalat logikásabb darrakja a többszörösen összefüggő multum in parvo". A tapasztalat doktrína és egyetlen individualis személyiség sem oldódik fel aspektusai egyikeként valamilyen egyedülálló kifejezésében. Ha leírjuk és jellemezzük az embert, mint az állam tagját, ezzel nem merítjük ki annak természetét. Ellenáll tehát az ilyen egységre redukálásnak, mégpedig egyszerűen azért, mert ez nem felel meg a tényeknek. Az ember nem pusztán állampolgár. Társas mivolta és képessége ilyen sovány képen nem merül ki." /"The Pluralistic State"/

A politikai elmélet történetében Bodin és Hobbes monista államelméletével szemben egy másik vonal is kirajzolódik: Locke és Montesquieu vonala. Korunkban különösen fontos Laski tevékenysége, - mint ez utóbbi vonal folytatója, - aki 1916-tól a huszas évek elejéig az Amerikai Egyesült Államokban tevékenykedik és több társával együtt ott alkotja meg a politikai pluralizmus fogalmát. Az amerikai demokrácia egyik első európai megfigyelője és értékelője, Tocqueville a helyi önkormányzatok rendkívül élénk tevékenységét emelte ki. Mármost Laski ezt maga is elismeri s egyszersmind elvként leszögezi, hogy a kormányzati rendszerekben dominánsá mindig az az erő válik, amelyiknek a ke-

zéban van a gazdasági hatalom. "Nekünk szükségünk van decentralizációra, vagy ha úgy tetszik, fel kell ujítsuk a föderalizmus elvét, amely Amerika nagy nozzájáruulása a politikatudományhoz. De ezt nem a régi, csak térbeli értelmében kell használnunk. Az ugyanis nem kevésbé alkalmazható a funkciókra, mint a területre." A föderalizmus elvének ilyen kiterjesztése mind az államhatáron belül, mind azon kívül /felekezeti, nemzetiségi, szocialis stb. területeken/ alkotja a politikai pluralizmus modern fogalmát.

ELTÁJZI Harold Joseph Laski 1893. június 30.-án született Manches-  
ADATOK terben. Az oxfordi New College-ban tanul. Itt ismerkedik meg Winston Churchill-el. Bihagyja Angliát és Montreal-ban a McGill Egyetemen kezd tanulni. Megismerkedik Felix Frankfurterrel - aki majdan a Legfelső Biróság tagja lesz - s aki hozzásegíti, hogy Harvardba kerüljön, ahol 1916-1920 között tanít. Bár Laski pályafutása későbbi éveiben is jelentős tudományos eredményekről tanuskodik, a gyakorlati politikai életben pedig akkor jut el a csúcra, mint-hogy pl. a Labour Party egyik vezetőjeként a parlamenti választások során legyőzi a konzervatív Pártot, amelynek vezetője éppen Winston Churchill /ez utóbbinak "meg kell engednie" a nemzet-olasz fa. izmus és a japan militarizmus felett aratott győzelmet/, mi megis Laski életutjának említett első periódusára koncentrálunk. Miért? Ugyanis ekkor születik meg, illetve alkotják meg a politikai pluralizmus modern fogalmát; egy "radikális csoport"-ról van szó, de Laskit - aki ekkor még pártonkívüli - mind tudományos teljesítménye, mind pedig politikai szerepe miatt méltan emelhetjük ki s első sorban az ő munkái alapján foglalkozunk majd e fogalommal. E periódusban publikált két könyvéről lesz tehát szó: "AUTHORITY IN THE MODERN STATE"/1919/ és "THE FOUNDATION OF SOVEREIGNTY AND OTHER ASSAYS" /1921/.

Az említett Radikális csoport" tagjai közül utalunk TAWNEY Richard Henry /1880-1962/ angol gazdaságtörténészre, aki korának egyik legbefolyásosabb társadalomkritikusa és reformere. Általánosan elismert tudományos hozzájárulása az 1540 és 1640 közötti angol gazdaság történetének megírására, amelyet ezért jelképesen 'TAWNEY SZÁZADÁNAK' is neveznek. 1912-ben publikálta "The Agrarian Problem in the Sixteenth Century" c. munkáját. A földhasználat formájának a feltárása egy alulfejlett gazdaságban a nép körében kirobbanó elégedetlenségek, továbbá az Újvilágból beáramló arany és ezüst okozta árforradalom körülményei között, - mindez új távlatokat nyitott a történészek előtt. Mint szenvedélyesen hívó keresztény és szocialista következetesen vallotta, hogy a szocializmusnak az alapja a humanizmus. Ugy érvelt, hogy a magasabbrendű társadalmat csak magasabbrendű

emberek alkothatják meg, nem pedig valamilyen dogma alapján vagy egy puszta változtatással az államgépezetben. Talán a legnagyobb hatású és bizonyos értelemben provokatív jellegű könyve THE ACQUISITIVE SOCIETY /"A nyereséghajhászó társadalom"/, amelyben azt fejtegeti, hogy a kapitalista társadalom nyereséghajhászása morálisan hibás motiváció elv. A nyereséghajhászás, ugymond, korrumpálja mind a gazdagot, mind a szegényt. Érvelése szerint az embernek nemcsak a jövedelemért van oka és szüksége a munkára, hanem elsődlegesen azért, mert ez elégti ki őt és ez méltó hozzá, s azt a meggyőződést adja, hogy tevékenysége fontos: munkája hasznos célt szolgál. Viszont a kapitalista társadalomban, ugymond, nincs belső értéke a munkának és csak valaminek az eszközeként szerepel és csak robotolás /drudgery/.

A csoport tagjaként George Douglas Howard COLE /1889-1959/ a céh-szocializmus /guild socialism/ képviselője és az első világháború előtti szakaszban ezt a tradíciót fejlesztette tovább THE WORLD OF LABOUR /1913/, illetve SELF-GOVERNMENT IN INDUSTRY /1917/ munkáiban. Bár mozgalma széleskörű visszhangot nem váltott ki, de mindig is egy eszmei forrást jelentett az angol munkaszervezetekben, mintegy ellenpontját a Fabianizmus bürokratikus és centralista tendenciájának. A bér munka-rendszerrel és a profitért termeléssel szembeni általános szocialista ellenszenvet magaévá téve, a guild-szocializmus képviselői a szindikalistaktól átvették az állammal szembeni bizalmatlanságot és a hangulyt a termelői ellenőrzésre fektettek. Hátrafelé fordították tekintetüket, amennyiben a középkori független termelők céhekbe tömörültek, ellenőrizték az alkalmazottak munkafeltételeit és büszkék voltak munkájuk alkotó jellegére. Elkötelezve magukat az iparban elterjedő önkormányzás elvének, a guild-szocialisták szilárdan vallották, hogy mind az ipari szervezeteknek, mind az egyházaknak, mind a szakszervezeteknek és szövetségi társulásoknak, valamint a helynátóságoknak biztosítani kell az autonómiát. Azzal érveltek, hogy a társadalom valamennyi csoportja realizálni tudja a maga sajátos funkcióját bármiféle fentről jövő felügyelet és ellenőrzés nélkül, továbbá hogy minden egyes individuumnak beleszólása kell legyen valamennyi funkcionális egység vezetésébe, amelyben az illető érdekelt. A funkcionális egységek közötti kooperáció helyettesíti majd az állami irányítást, és ez utóbbi tevékenysége csak olyan szolgáltatásokra fog korlátozódni, mint a rendőri és védelmi szolgálat. Az állam egyik lesz a több más funkcionális egység sorában, nem pedig valami mindent átfogó szuverén hatalom.

Maga H. Laski szoros kapcsolatot létesít Justice HOLMES-szal, az USA Legfelsőbb Bírósága nagytekintélyű tagjával. Több évtizeden át

leveleznek /előbb Washington és Harvard, majd Washington és London között/ jogelméleti és gyakorlati közéleti problémákról. Két kötetben kiadott levelezésük fontos dokumentumokat tartalmaz pl. Laski elméleti evolúciója szempontjából /HOLMES-LASKI LETTERS - The correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski 1916-1935. - Edited by Mark de Cumberlege, Oxford University Press, 1953-/

PRAGMATIZMUS ÉS PLURALIZMUS Hadd illusztráljuk ezt mindjárt két egészen MINT MÓDSZER ÉS ELMÉLET általános kérdés megválaszolásának ideiktatásával: egyrészt, a levélváltás, másrészt,

az AUTHORITY IN THE MODERN STATE c. könyve megvilágításában. Laski 1916 augusztusában az American Political Science Review-ben cikket ír "The Political Theory of Disruption" címmel, amelyben arra a következtetésre jut, hogy a világi és egyházi hatalom bölcs elválasztása "magában foglal egy pluralista világot" /"may connote a pluralistic world"/ s ez vitát vált ki, hogy miért használja Laski pl. a pragmatizmus kifejezést s speciálisan miért hivatkozik W. Jamesre. E kifejezés és név használatát úgy indokolja, hogy "egy nevet akartam felmutatni a jogteoretikusoknak s hogy ezek a jó skot öregfiúk már majdnem száz évvel ezelőtt anyagot szolgáltatottak ehhez /a skot egyházszakadás 1843-ban volt -S.J./ és Pound csak az utolsó simításokat vegezte el ezen a vitán. Kevésbé James volt az, akit én szem előtt tartottam, hanem inkább annak a hangsúlyozása, amit On - amennyire én ismerem a Legfelsőbb Bíróság döntéseit - állandóan szem előtt tartott s ez manapság nyilvánvalóvá válik: ez pedig a jog jövője nem kevésbé, mint annak múltja. Egy jegyzőkönyvbe vett döntés nagyon jó dolog, de ez persze lehet a pokolhoz vezető kényelmes út is. Legalábbis nekem, mint jóindulatu amatőrnek, úgy tűnik. Ragaszkodnék a pluralista vagy valami ilyesféle terminushoz. Rendkívül nagy benyomással van rám az a mód, ahogy korunk meghatározni igyekszik a társadalmi egység keresésének az útját - minden áron, és ugyanilyen csökönyösen visszautasítja annak az elismerését, hogy a dolgokban hiányzik a minden-együvé tartozás; ez egy szociális lecsillapítás, hogy meggyőzzék a szegényt, hogy a gazdag valójában lölekekben velük van; a fekete bőrű kollegákat arról, hogy egyszerűen bórszínről van szó; a nemdogmatikus kereszténységnek arról az igényéről, hogy a kereszténység előrelátta Darwint. Ami rám döntően hat a dolgozók közötti korlátok és elválasztó vonalak, nem pedig azok egysége. Nem tudom elgondolni, hogyan lehetne ezt leírni, de én szörnyen ala akarom húzni ennek a jelentőségét a politikaelmélet számára."/ "...I want to stick to pluralistic or some such term. I am tremendously impressed by the way in which his age seems seems determined to seek for social unity at all costs and equally obstinate in refusing to recognise a lack of all-togetherness.

in things; social settlements to convince the poor that rich are really with them at heart; negro colleges to tell them that it's all a matter of melanin; undogmatic Christianity to pretend that religion foresaw Darwin. What swoops down on me is the barriers between things, not their unity. I don't mind how it's described - but I badly want to emphasize - its significance for political theory." /p.22/

A level-műfajnak megfelelően lakonikus formában jelenik itt meg a mondanivaló és érződik mögötte a személyiség "mélylégzete" és - sóhajtsa. Es most nézzünk a könyvből néhány sort e témából. Laski könyvének "engedelmesség"ről szóló fejezetében /Chapter One, III. The Nature of Obedience/ annak két fajtáját különbözteti meg: 1./ a félelmen és 2/ a konszenzuson/alapulót. Az előt összekapcsolja Hobbes politikaelméletével, míg a másodikat - a franciák iránti fokozott figyelme folytán - Rousseauval /pedig már Lockenál megvan a konszenzus-fogalom, sőt annak passzív és aktív formája változata is/. Természetesen Laskinak abban igaza van, hogy a megrendítő vagy legalábbis megrökkentő kérdést és problémát Rousseau fogalmazta meg. Hogyan lehetséges az, hogy a hatalmas többség engedelmessé válik az elenyésző kisebbségnek? Mindez azonban most semminel sem a pragmatizmus és a pluralizmus módszere és elmélete szempontjából érdekel bennünket, így a legjobb lesz, ha mindjárt átadjuk a szót Laskinak: "Mi bizonyos fokig megelégszünk azzal, ha megelőzzük a lázadást és bennünket az is kielégít, ha a kormány gondoskodik arról, hogy az állami törekvések megvalósuljanak. A szélesebb értelemben vett követelmény azonban mégis figyelmet érdemel. Mint mondtuk, az állam azért van, hogy tagjai jólétén munkálkodjon, a kormányzat pedig az a mechanizmus, amelynek segítségével ezt a szándékot eseményné változtatják /that purpose has been translated into the event/. A valóságos átvitel /actual translation/ azonban mindig tény-kérdés /a question of fact/. Az állampolgárok motivumai, akcióik objektív érdekességüké állandó vizsgálatot igényel. Nem lehet az angol állam történetét szemlélve nem figyelni arra, hogy kormánya konszenzus-bázisa fokozatosan kiszélesedett. Normandiai Vilmos idején a kormány a király; a szándék, amelyet szem előtt tartott uralkodásakor, hogy azok a dolgok, amelyeket ő akart, megvalósuljanak. A tagok jóléte, bármilyen elvont étikai értelemben, pl. a leigázott szakszon parasztok személyiségének a teljes realizálása, az emberek tudatosan eléggé jelentéktelen helyet foglal el. A Magna Charta a királyi despotizmust a bárói érdek szerinti ellenőrzéssel korlátozza; és itt ugyancsak veszélyes anachronizmus volna az általános jólét fogalmát bevezetni. Amikor a vidéki földesur el-

kezd irányítani, az állam már nagyobb és finomabb dolog, mint amikor a törvény Vilmos Rufus önkényes céljainak a variálása volt és senki sem fogja ezt az egye ülálló hatalmat úgy tekinteni, mint eredményt, beleértve komolytalan törvényeit, a bekerítés akcióit és a földesurak érdeke iránti hibás elkötelezettségét. Az iprai forradalommal a hatalom átmege a középosztályok /middle classes/ kezébe; viszont a Combination Acts hosszú sorát, ezen intézkedések antagonizmusát nem lehet a tulajdon nélküli munkás /unpropertied labourer/ érdekeltségeként felfogni ebben az államban, egyezoval a becsületes kutató mindezek jelentését nem értheti felre. Amikor Mannan More 1801-ben olyant mondhatott az asszonyoknak, hogy a nekik odavetett alamisznak a gazdagoktól való függésüket demonstrálják es "szokot, nem pedig a jogot" szolgálják /Hammond "The Town Labourer", p.229. - Nem ismerem életszerűbb illusztrációját annak - teszi hozzá Laski - hogy miként változik az állam szándéka/, ez világossá teszi, hogy az általa képviselt megközelítés, nem ébreszt bennünk egy olyan képet az államról, mintha az a jólétre való törekvés fogalmát relizálná. Az egyik legélesebb plotikai megfigyelője a XIX. századi Angliának, (Walter Bagehot, úgy látja, hogy a munkásosztályt úgy kezelik, mint az elsőszámu rosszat és nem ingadozik annak megállapításakor, hogy "az elektorokat egy-két gazdag ember választja ki, hogy azok egy vagy két gazdag szervezet sémáját valósítsák meg" és hogy "ez az egyetlen módja annak, hogy rendszerünket fenntarthatják"/Collected Works, Vol.V., p.120 - "Az angol alkotmány" c- írásából vett idézet/. Valójában senki sem értelmezheti Mr. Bagehot sötét proféciaját az 1867-es Reform Aktus valószínű hatásáról, nem lévén eltöltve egy olyan érzéstől, hogy számára a kormány nem más, mint a "felső osztályok" akaratanak a végrehajtója. Ha még a királyi családhoz való disztíngvált viszony esetén is úgy lehet magyarázni a majdani kötelező katonai szolgálat bevezetését, hogy ez "szükség szerű akkor, amikor a nép kezd kicsuszni a kezünkből" /J.A.Hobson "Democracy after the war" c. könyvéből vett idézet/, így világossá válik, hogy a kutatásnak azt az utat kell járnia, amely feltarja, hogy az állami törekvéseket a kormány miként realizálja intézkedéseiben.

Ilyen kutatás nyomán aztán bizonyos tényen nyilvánvalóakká válnak. Semmiféle olyan célról a modern államban nem beszélhetünk, amely oksági definíció lenne, hogy t.i. az általános jólétet célozza, hanem csak tagjainak egy paranyi kisebbsége esetében van erről ezó. A szabadságot tehát semmiféle eredeti értelmezésben mint pozitív és egyenlő lehetőségű önmegvalósítást aligha illapithatjuk meg. /Liberty in the sense of the positive and equal opportunity of self-realization we have hardly in any genuine sense established/. Ez nem

panaszkodás, hanem csak egyszerű ténymegállapítás; és erről annak a perspektívának a felidézésével együtt kell szólnunk, hogy a modern állam messze több tagot részesíthet javakban, mint bármelyik korábbi történelmi periódusban./Még az angol történelem ötödik periódusáról Francis Place "Improvement of the Working People" c. művében úgy tudósíthatott, hogy a javak nagyarányú növekedésére jutott kora./Mármost akár a gazdagság elosztásában meglévő nyilvánvaló egyenlőtlenséget vizsgáljuk, vagy az iparban kibontakozó verseny küzdelmet vagy nevelési rendszerünk reménytelenül inadekvát mivoltát, egy dolog mindenképpen meg kell rázson bennünket: a politikai célok, illetve azoknak a realizálása között meglévő aránytalanság. Ma már nem hiszünk, hogy az egyszerű individualizmus betegségeink orvoslását adja. "A privát érdekek közötti konfliktus - írta Ingram "History of Political Economy" c.p.290 - narminc évvel ezelőtti munkájában - sohasem eredményezi a munkásoknak egy jól értelmezett jólétet"; viszont nem kevésbé világos, hogy a merev kollektívizmus egyszerű formula nem igérik a reális enyhülést /Itt egyszerűen arra az értelmezésre gondolok, hogy valamennyi ipari aktivitást át kell tenni az állami vállalatba/. Az igazság az, hogy a politikai folyamatba nem az esztornázódik be, ami az adott pillanatban összhangban van az állami jellegű célokkal, hanem azoknak az akarata, akik ténylegesen működtetik /operate/ az államgépezetet. És az igazság az, hogy az állam elektorális testülete a szőlőből szelektálódik, és növekvő mértékben nyilvánvalóvá válik, hogy az általános szavazati jog, vagy annak valamilyen megközeletése, minden ország választási rendszerévé lesz, akik részvesznek a nyugati civilizáció által kimált eszményekben. Elméletileg kétségtelen, hogy az általános szavazati jog a politikai hatalmat az állam azon részének a kezébe juttatja, amely eddig azt nem élvezte, vagy legalábbis csak részben élvezte annak törekvései előnyeit. Nincs semmi ok, hogy ezt titkolják előttünk. Már több mint háromszáz éve annak, hogy Harrington kihirdette azt a törvényt, hogy a hatalom a földtulajdonnal jár /"Works", edited 1747,p.39/, és ma kit gítjuk ezt a fogalmat az ipari forradalom fényében a tőkére, annak széles értelmezésében, akkor az most már közhely, hogy a politikai hatalom a gazdasági erőnek a szolgádlólya political power is handmaid of economic power/. Ilyen aspektusból nem nehéz megerteni, hogy a reformerek könnyen optimizmusra a XIX. század első felében már legnagyobbbrészt csak kiábrándulást eredményezett /Lásd Graham Wallas mély analizisét "Roman Nature in Politics" c. művében/ Ők nem a probléma reális gyökerét ragadták meg. Semmiréle politikai demokrácia nem lehet reális, ha az egyszersmind nem egy gazdasági demokráciának a visszatükrözése /reflection/; minthogy a kormányügyek oly szűles mértékben természetüket tekintve indusztriális ügyek, amiként

elkerülhetetlenül azok nézetei és törekvései által befolyásoltak, akik kezében van a gazdasági hatalom kulcsa /the business of government is so largely industrial in nature as inevitably to be profoundly of those who hold the keys of economic power/. Ez nem szükségszerűen azt jelenti, hogy a kormány tudatosan hajlik valamely osztály céljai irányába az államon belül. Ha így érvelnénk, átváltoztatnánk a történelmet valamiféle rosszakaratu teleológiává, amely nem kis mértékben mentes attól. De ha ténylegesen a közösség bármilyen szektora gyakorolja a hatalmat, akkor csak természetes, hogy az úgy tekint a saját jellegzetes szempontjaira, hogy azok ekvivalensek a társadalmi jóval /social good/. Pl. bonyolult volna John Bright számára úgy opponálni a gyári törvényt /Factory Act/, hogy saját zsebe szempontjaival hozzakodna elő..."

Nem folytatjuk az illusztrációt; ennyi is elég annak jellemzésére, hogy milyen viszonyban van Laskinál a levelezés és a tudományos értekezés és monográfia: tartalmilag teljes a megfelelés. Mármost általánosíthatóan és módszertanát illetően kirajzolódik egy olyan relativista megközelítés, amely a politikai deklarációk és szándékok helyett a megvalósulásra, az u.n. "Eseményekre" /events/ alapozódik s ezzel együtt nem annyira a társadalmi egységet, hanem a különbségeket, sőt a szakadékokat konstatálja. A levél megfogalmazása: "Ugy tartom, hogy a tőke és a munka érdekei alapjában véve kibékíthetetlenek," /"I take it that the interests of capital and labour are irreconcilable in fundamentals"/, minthogy egy összeg megosztásáról van szó s mindegyik többet akar, mint a másik akar neki adni."/20/ Ugyanez a monográfiában: "A munka tehát csak akkor fogadhatja el az állam teljes szuverenitását, ha feltételezhetné, hogy az ő oldalán van. Az egyetlen dolog, amelyben biztos lehet ebben a vonatkozásban, hogy az államhatalmat túlnyomóan az ő érdekei ellen használják, minthogy a modern állam társadalmi rendje nem munkás-, hanem kapitalista rend..." /"Labour, therefore, could admit the complete sovereignty of the state only if it could be assumed that the state were on its side. The only thing of which it can in this context be certain is that the power of the state will be predominantly exerted against its interest. For the social order of the modern state is not a labour but a capitalist..."//87-88/

A HAGYOMÁNYOS ÉS A MODERN Amiként a filozófiai pluralizmus általában POLITIKAI ÉLMÉLET VISZONYÁRÓL az empirikus valóság felé fordul, szemben pl. a neohegelianus pozícióval, úgy a politikai pluralizmus területén mindez azt a formát ölti, hogy a kutatás nem reked meg az elvontságok vagy a politika felszínén, hanem mélyebbre ásunk: a politikának a

a társadalomtól és az egyéntől való meguntározottsága melyre tegei fele /más kérdés, hogy elég milyen-e amoz, hogy a fejlődés azigato rugóit és utjait-módjait is ki tudják-e tapintani /. Hogy ne idealizáljuk Laski vívmányait, most csak jelezzük azt, hogy pl. az egyének közötti szakadékok dolgában pozíciója alig nevezhető az emberek megváltoztathatóságának következetes és kompromisszummentes álláspontjához: "Én darwinista vagyok - írja 1916 szeptember 3.-án - viszont Croly, Lippman és a többiek valahányan, úgy tünik nekem, hogy teológiai pozíciót vallanak, mint hogy hisznek vagy a jószágban vagy a bűnben, mint eredeti adottságokban, illetve gondhatni patetikus bizalmuk van a környezeti változás hatásában. Szerintem felesleges ez a bizalom, ha újra és újra bizonyítékat látjuk annak, hogy csak az emberek veleszületett tulajdonságai jönnek valójában számításba, kiszerektálva őket a továbbélésre és nem pedig politotechnikumok intézményeivel vagy a nyomortelepeken az indulási lehetőség megteremtésével dől el a dolog /by selecting them for survival, and not by building Polytechnics or starting settlement in the slums/. Azt nem tagadom, hogy a lehetőség egyenlővé tetele sonat lenne a gondolkodásuk jellege javításában. De pl. az én egyetemi tapasztalatom azt mutatta, hogy nagyon nagyszamu hallgató van, akin egyszerűen alkalmatlanok az egyetemi munkára és azo valóai jelentőségben. Ezért ragaszkodom én Oxford eszményéhez, mivel - ha az vala szűkösödés is, de - igen nagyfoku nátekonysága van, és azok az emberek, akiket oda kiválasztottak, nagyrészt teljesítik a nozzaguk fozott re. nyeket. Ugy gondolom, hogy túlságosan bizom az emberek képességében, hogy ormit meg tudnak csinálni, ami felé fordul éppen a figyelmeük. Gyakran mondom Felix Frankfurternek, hogy míg Hamilton győzedelmeskedett a föderatív eszme területén, Jefferson volt az az ember, aki a közgondolkodást táplálta és ezzel mentek a cselekvés területén előre. Buta elmelet azt gondolni, hogy az emberek agya ugyanolyan elv szerint osztozik fel, mint a birkák agyai. Ugy hogy bar reménytelen vagyok, mégis biztosítom magam szkepticizmusnal"/"It's a silly theory to think that the brains of men are distributed on the same principle as the brains of sheeps. So that while I am hopeful, I have to safeguard myself by scepticism",17/ Mindenesetre a neohegelinizmus elvont felnőrétegeiből való leszallás a "földszagu" empiria világába, lehetővé teszi Laski számára a tradicionális politikaelmélettel egy modern felfogást szembeállítani, amelynek tengelyében az állam és a társadalom megkülönböztetése van:

1./ Korábban azt gondolták, hogy az állam szuverén; a gyakorlatból azonban nyilvánvalóan kitunik, hogy az állam akaratát tagyainak csak egy része működteti és hogy e rész vonatkozásában sincs

meg a szuverenitás.

2./ Korábban úgy érveltek, hogy az állam célja jó és erőnyes élet; a gyakorlat itt is világossá teszi, hogy az állam céljainak realizálása annyira inadekvat, hogy legalábbis kétség támad az ilyen hipotézisek értékét illetően.

3./ Korábban ahhoz ragaszkodtak, hogy az állam csak saját tartalma által lehet megköthető; a gyakorlat viszont azt mutatja - ha csak nem játszani akarunk a szavakkal - hogy a legutóbbi történelem tanulsága szerint egészen más csoportok és nem saját önkényszerének hatása alatt cselekedett.

4./ Korábban a könyvek arról írtak, hogy az állam nem tartozik felelősséggel; a gyakorlatban viszont ugyancsak szembetaláljuk magunkat - különösen Franciaországban - az állami felelősség növekedésével, bármennyire vonakodva is teszi ezt a felelőséget magáévá.

5./ Korábban azt mondták, hogy a szuverenitás oszthatatlan /indivisible/, pedig - ha nem szavak játékaival foglalkozunk - mindenképp kézenfekvő ezen szuverenitás széleskörű felosztása /portion/.

6./ Nem fogadhatjuk el semmiképpen az állam fogalmát sem, hogy az állam alapjában véve a társadalom képviselője. Ahol ezt megismerlik megőrizni, ott a társadalom széleskörű céljait etikai terminusokban fogalmazzák meg; de az emberek egyre inkább kételkednek abban, hogy az állami folyamat és tevékenység, vagy változatlanul vagy legalábbis normálisan, azt eredményezi-e, amit az etikai perspektíva megkövetel. Egészen más irányba fordul az emberek magatartása. Egészen mások azok a kategóriák, amelyeket használni kezdenek. Az állam orthodox elméletét széleskörűen próbára teszik és az eseményekben az alapjában véve nem igazolódik.

7./ Milyen alapot követelnek az új elméletek? Egyszerűen azt az igazságot, hogy az állammal az emberek és intézmények rendelkeznek /possessed/. Azt észlelik világosan, hogy az állam sem nem jó, sem nem rossz, illetve egyedül felhasználása nyújt anyagot arra, hogy megítéljük etikai tartalmát. Az derül ki, hogy a társadalmon belül bármelyik pontre is koncentrál, ez csak megnöveli annak lehetőségét, hogy kétséges célok szolgálatban eltorzuljon. It is held that its perversion to dubious purpose/.

8./ Ezért aztán veszélyessé válik a jó és a rossz általános fogalmainak a használata, például, az a mondat, hogy az állam alá van vetve a törvénynek. Mégpedig ez utóbbi nem kevésbé lehetetlen a demokráciában, mint amikor Bracton az állam céljára fel tudta használni a királyi nevet. A politikai és gazdasági struktúrák kö-

zötti kölcsönös függés nem kevesebb erős, mint a hatalom; ez pedig egy tiszta anakronizmus, ha megmondjuk, hogy e szerint az állam az ipari rendszerrel kellene legyen adekvát, amely utóbbiban a hatalom egyáltalán nem demokratikusan van megszervezve.

9./ Az egyén, mondhatni, növekvő mértékben válik társadalmi fontosságú központtá. Ellenkező esetben e nyers világban céljaitig nem érkezik. Nyilvánvaló, hogy az ilyen vizsgálat napjainkban nem lehet optimista. A boldogság tisztára anyagi feltételei ma túlságosan kevés ember számára elérhetőek. A szabadság akkor elfogadható és racionalis, ha realis, viszont ez utóbbi csak a társadalom kísérletei számára adatott meg. Ugyanakkor általános szabadság nélkül az állam értelmetlen dolog. A hatalom modern problémája mindenekelőtt olyan szervezés kötelességét foglalja magában, amely fejlődésben és konkrét folyamataiban a szabadságra vonatkozó jog szolgálatja /szervant/ a legszélesebb vonatkozásban.

10./ Ahhoz, hogy az államot a szabadság szolgálatjává tegyük, szükséges, hogy korlátozzuk hatalmát. A szabadság hangsúlyozása azért történik, mert a személyiség csak így tud etikai jelentőségre szert tenni. A szükséges harmoniahoz a vezetők és a polgárok között nem elegendő a külső törvény, hanem egy belső bizalmi légkörre is kell támaszkodnia.

11./ Mármost korunk társadalma az állam egyes tagjainak a személyes akaratát egyre inkább megtagadja és lerombolja, amennyiben tőle csak passzív hozzájárulásukat igényli politikai jog, míg nem az azok nemességükére appellálva. Laski elrendszere arra is nyit, hogy az ilyen uniformitás egyenlő a szabadság tagadásával. Ez kizárja az aktivitást és az élet élelenségét. A valóságban ilyen módon tagadásba veszik az emberi értelem képességét és annak az igazságosságát, hogy t.i. az emberek kipuhatólják és maguk győződjenek meg a kormányzatok szándékairól. Tehát ez a spontaneitás megloktása, márpedig a spontaneitás elpusztítása a literalizmus eljövételét akadályozza meg.

12./ Tagadjuk azt a nézetet, mint az igaz és a hibás olyan állam alkotta dogmák, amelyek előmozdítják az állam elengedését. Mi nem posztulálunk a jósnak egy végtelen tartalmat, amint ezt Lord Acton tette, mivel elméletünk lényege az evolúció tényének az elismerése. Tagadjuk tehát azt, hogy az az igaz amit szubjektíve ilyennek ítél meg a kormány. Bizonyos objektivitás, amelyet az érvelés és a tapasztalat támaszt alá, inherens módon bennifoglaltatik ebben az elméletben. Az egyetlen dolog, amelyben bizonytalan, mint a haladás eszközeiben, ez az értelem logikája. /"We have thus to deny that right and wrong are state-created dogmas which shift the inter-

rest of those who control the state. We do not think like Lord Acton, postulate an unchanging content of goodness; for the very essence of this theory is the acceptance of the fact of evolution. But it is denied that right is what is subjectively so deemed by government. A certain objectivity, to be established by argument and experience, is made inherent in it. The one thing in which we can have confidence as means of progress is the logic of reason", 121/

13./ A modern felfogás tenet ragaszkodik ahhoz, hogy minden egyes embernek, mint társadalmi és egyedülálló lénynek, jelleghatár-fogva megvan az a képessége, hogy ítéleteivel át tudja formálni az államot. Jogosan remélhetjük tehát részéről azon politika elvetését, amely az igazsággal ellentmondásban van vagy ellentmondónak tűnik. Bizonyára ez az egyetlen olyan környezet és talaj, amelyen szabadság palinája kibontakozhat.

14./ Ez a modern felfogás a dolgok természetéről fogva magában foglalja azt a pozíciót, hogy az ember állam iránti felelőssége másodlagos ahhoz a hűséghez képest, amely az ő kötelességét tartalmazza a társadalomhoz mint egészhez. Az említett másodlagos hűség verseny jellegű abban az értelemben, hogy megőrzésének követelménye alternatív politikák létrehozása, amely akaratokat azután bármilyen szinten az ember bevezetnek az állammal, illetve az állam akaratával. Egy ilyen magatartás megfelelő fogalmának az elismerése mindenfajta szuverén hatalom értékét tagadja az igazságon kívül és azt állítja, hogy a jog feltárása valamilyen alapvető kérdésben tulajdonképpen annak a kutatása, amelyhez az állam egyes tagjai individuálisan kötődnek. Ilyenformán mindenkitől azt a legjobb megközelítési módot várja el az élet interpretálásához, amelynek a megértéséhez már elég messze előre haladtunk, hogy szinte annak egész komplexitását el tudjuk már képzelni. Természetesen tudjuk, hogy egyetlen megoldás sem lehet állandó vagy abszolút adekvát, mivel minden részletében nem támaszkodhatik a lenetleges legrövidebb tapasztalatra. Viszont ez a tapasztalat szabad kell legyen, képes az állam befolyásolására; ez utóbbi pedig megfelelő figyelemmel kell fogadjon. A tehetetlenség /inercia/ rabizoltsága az a hídra, amely mindenütt szinte éreztetetlenül burjánzik és így mindenképpől árról kell gondoskodnunk, hogy ez ne történjen.

15./ Az állam külső viszonyaiban előkeztünk a nacionalizmus korszakának végéhez. Szükséges az emberiség jövője érdekében egy etikai norma alkalmazása a nemzetek külpolitikájára és nem kevesebé világos, hogy az állam belső élete is erkölcsi megítélést követel. Fel kell ismernünk annak a veszélyét, ha egy állam a hatalmat a legrosszabbnak kiáltja ki a közben közömbössé valik vagy megelégedezik azon cselekedet, amelyeket egyáltalán alkalmazásra kerülnek.

/"AUTHORITY IN THE MODERN STATE", Chapter one, X. Conclusion/.

## „ZUBS ZATNCIA

### ÉS FORMA

Természetesen Laskit feleltetve foglalkoztatja az állam jellemzése és osztályozása. Szuveren az olyan állam, amelynek fő tényezőivel szemben nincs fellebbezés. Paley szerint annak hatalma "...abszolút, mindenható, ellenőrzés nélküli, önhatalmu, despotikus" /"Moral and Political Philosophy", Bk. VI., Ch. VI./ Ilymódon az semmiféle korlátozást nem tűrés annak megfelelően cselekszik, amely a legszélszerűbbnek tűnik számára. Az államok vizsgálata, folytatja Laski, ugyanakkor a formák variánsait tárja elének. Lehet olyan, mint az ancien regime Franciaországban, vagyis abszolút monarchia. Lehet olyan, mint a XVIII. század Angliájában, vagyis egy szűk oligarchia uralma. Lehet olyan, mint a Modern Amerikában, vagyis formája lehet demokracia. Az állam szubsztanciája azonban nem variálódik. Az mindig egy meghatározott területen lévő olyan társadalom, amelyben megvan a kormány és a szubjektumok közötti distinkció. A forma kérdése persze hatást kell gyakoroljon a szubsztancia kérdésére, viszont a reális vonatkozás a kormány túlnyomó mivolta. Ez részből annak a kérdése, hogy kik vesznek részt a hatalomban, részben pedig annak az alapnak a kérdése, amelyre felelőssége vonatkozik és támaszkodik. /the substance of the state, however, does not so vary. It is always a territorial society in which there is a distinction between government and subjects. The question of form must, of course, affect the question of substance; but its reference is, in fact, to prevailing type of government. That is, in part, a question of those who share the power; in part, also, a question of the basis upon which responsibility is to rest, 26/ Ez a definíció tehát kizárja az állam azonosítását a társadalommal. Egy olyan általános fogalom /genus/ belül helyezkedik el, amelyhez tartozik még az egyház, a család, stb.

Egy demokratikus felfogású kormányzat ragaszkodik az egyetértés /consent/ kivívásához, mint a kormány célja alárendelésének legtermékenyebb forrásához. Ebből adódik az egyes egyén azon kötelessége, hogy tanulmányozza a kormány politikáját, mivel végső fokon tiltakoznia kell akkor - és talán megtagadni az engedelmességet - ha a kormány politikáját nem tartja igaznak. A politikai öntudatosság magában foglalja az aktív érdeklődést a politika kérdéseiben, és a legelőkelőzetlenebb feltétele az állampolgári mivoltnak. Egy ilyen aktív érdeklődés, írja Laski, nem könnyű dolog. Ez aligha bonyolult egy politikai család gyermeke számára, aki - mint az újszülött - úgy tekint a politikára, mint érzékszerveinek természetes és adekvát tárgyára, könnyen megértve annak koncepcióját és görbe utjait. De egy átlagos szavazó számára aligha van meg az állam dolgaiban való politikai érzéknek egy ilyen forrása s így számára a gyakorlati létezés feltétele.

Egy tájékozatlan vagy éppen irástudatlan embernek nincsen reális eszköze ahhoz, hogy valóban gyakorolni tudja funkcióit mint állampolgár. A túlzott fizikai munka által kimerült ember ugyancsak el van zárva attól a lehetőségtől, hogy megfelelően tájékozódjék. Ha az ember idegi és szellemi energiái kimerültek, úgy nem katasztrofikus, hogy számára már meg vannak mérgezve a politikai fejlődés forrásai. /"An illiterate man has no real means of performing the functions of citizenship. A man who is exhausted by excessive physical labour is similarly debarred from the opportunity of adequate understanding. If the nervous and mental energies of men are exhausted, it is plain that the most efficacious well-spring of political improvement is poisoned at its source", 47/ A politikai jogokat tehát nemcsak formálisan vagy törvényes rendelkezések útján lehet korlátozni.

Mit jelent mármost Laski szerint a társadalom pluralista koncepciója? Nyilvánvalóan tagadja az állam egyedülvaló mivoltát /oneness/. Azt állítja - mint realista - hogy semmit sem ismerünk az állam törekvéseiből, amíg csak a deklarációt ismerjük. Visszautasít tehát mindenfajta a priori szemléletet annak tartalmát illetően. Ugy tekint az emberre, mint egy olyan lényre, amely önmagát akarja megvalósítani /to realize himself/ a társadalom egy tagjaként. Mindez akció, amelyről ítéletet alkot, vonatkoztat és visszavezet az egyén öntudatára. Ragaszkodik ahhoz a nézethez, hogy az embernek legfőbb döntőbírája ilyenformán az öntudatok totalitása. Nem tagadja, hogy az individuumot a dolgoknak, amelyekkel kapcsolatban van, ezernyiféle asszociációformájában befolyásolják, de képtelen azt elfogadni, hogy mindezekben kimerül a személyiség tartalma. A társadalomra úgy tekint, mint amely jóllehet szándékában egyedüli egy, de megvizsgálja, hogy ez a törekvés-szándék milyen módon különféle-képpen értelmezett és nem csak egyetlen mód szerint megvalósítható. Ilyen elemzés során az államot csak az emberi asszociációk sok formája egyikének ismeri el és kezeli, amely még csak nincs is szükségszerűen inkább harmóniában a társadalom céljaival, mint az egynéz vagy egy szakszervezet vagy egy szabványkönyves páholy. Laski egyetért Green-nel, hogy "az akarat és nem az erő az állam alapja" /works, II.426/, de ennél tovább megy. Ez persze egy bizonyos értelemben igaz, mondja Laski, de elhomályosítja azt a problémát, hogy fel kell tárni azt a jelenvaló tényt, hogy milyen akaraton alapul az állam politikaája /"it obscures the real problem of discovery upon what will, in actual fact, the policy of the state is based", 66/ Egyszerűen bármilyen intézményt ne egyszerűen annak alapján ítéljünk meg, hogy milyen szándékai vannak, hanem ezen törekvések dolgában elért vívmányaik szerint. Pl. a római katolikus

egyházat ne úgy kezeljük, mint Krisztus testének földi megvalósulását, hanem aszerint, hogy mit tett és tesz ez a test a földi formájú történelme során. Ha Szent Ferencre emlékeztetünk, akkor nem kell megfélemlenünk az inkvizícióról sem; másrészt, ha ragaszkodunk Husz János elítéltetésének hibás voltahoz, akkor azt sem szabad tagadnunk, hogy milyen ragyogó eszméi voltak Cusanus kardinálisnak. Röviden szólva: emlékeznünk kell arra, hogy az isteni jó királyságnak a realizálása magában foglalja a földi- és más tulajdona megtartását, különböző szerződések kötését, tisztségviselőinek kinevezését, a dogma konkrét meghatározását stb. Az a tény, hogy pápa a Krisztus papja, nem zárja ki annak a tárgyilagos kutatását, hogy megvizsgáljuk annak részleteit, anogyan őt megvilágították. E az államra vonatkozó ítéletünk hasonló módon kell megfogalmazni.

A reális szemlélet pl. nem tud úgy tekinteni a Dél-Afrikai naborura a burok ellen, mint valami szükségszerű jóra, csak azért, mert a Dél-Afrikai Unió deklarálása egy nagyszabású győzelem volt. E szemlélet ítéleteiben érdeklődik a láncolatotalkotó egyes részek iránt is, sőt még nem is kevésbé, mint a láncolat iránt a maga egészében. Elméletileg persze felfoghatjuk, hogy az egyes aktus miként megy át bizonyos egységbe az idő végtelen folyása során. Gyakorlatilag azonban ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy alkalmasint a diszkontinuitás ténye a létfontossága. Ervelnünk úgy, hogy a "történelmi tény" teljesen egy és oszthatatlan, de a nyomortelep lakója a világok természeténél fogva nem tudja átlopni azt a látnivalóan akadályt, amely számára sokkal inkább tény és realitás, mint azok a filozófiai kötelek, amelyeket az előbb említett szemlélet kimutat. Számára nyilvánvalóan megbocsatható, ha pl. az osztálykülönbségeket mint realitásokat fogja fel, annál is inkább, mert azt észleli, hogy a szembenálló oldalon milyen alhatatossággal védelmezik a számára nem hozzáférhető privilégiumokat. És ha azt mondja neki, hogy ezek jöszorával viszonylag szükségszerűek az egész konstrukciója vonatkozásában, akkor ő egyre inkább és egy re nyíltabban ez ellen az egész ellen kel fel.

Két ilyen megszakításos akció-alapot és központot észlel a pluralista szemlélet. 1./ Ilyen az egyen értelme. Azt mondhatni, hogy ez egy olyatén kezelt ember értelme, akinél minden a személyes önmegvalósítás összefüggésében mérül fel, méghozzá ezt a sokak önmegvalósítási folyamatai nem foglalják magukba. 2./ Aztan ugyancsak itt van a csoport értelem. Ez olyan emberek csoportjának az értelme, akik bizonyos közös törekvést aktualizálva, képesek az egységes cselekvésre. E kettőből, és természetesen azok sokmillió formájából, bontakozik ki az akarati aktusok összessége. Ha az "általános akarat"

egyáltalán jelent valamit, akkor az csak ezeknek az akaratoknak a totalitását jelenti, mint amelyek az általános társadalmi törekvést realizálják."/It perceives at least two such basic centres of discontinuous action. 1./ There is individual mind. There is the mind, that is to say, of man considered in reference to personal self-realization without involving in that process of the self-realization of others. 2./ There is the mind, that is to say, of a number of men who, actuated by some common purpose, are capable of a unified activity. From both of these, in their myriad forms here of course proceed acts of will. If a 'general will' meant anything, it would only mean the totality of those wills insofar as they realized the general social purpose."

63/

A pluralista felfogás tehát a realizmusra appellál. Az idealizmusnak az a benső g. engesége, írja Laski, hogy sohasem teszi lehetővé a t. nyak valóságos megragadását. Gyógyíthatatlanná arra törekszik, hogy elkenje azokat. Oly nagy mértékben a jutekony teleológia terminusaiban gondolkodik, hogy mintegy felpuhítja a politikailag szemben lévőkhöz közti különbségeket. /"It thinks so largely in terms of a beneficent teleology as to soften the distinction between political opposites", 67/

Mit tart a pluralizmus a társadalmi totalitásról és a társadalmi egységről? Ez kíváncsú, viszont a társadalmi különbségek - ténylegességek. Ahol a képviselői kormányzat felettebb érdekmen és volt - ez az általános politikai jogok megőrzése, amelyben mind a gazdag, mind a szegény érdekelve volt. Minthogy azonban megtették az intézkedést a politikai jogoktól a gazdasági érdekekhez, így már nyilvánvalóan előtérbe került a társadalom alapvető osztálytagozódása. Férfiak és nők az állam sértettjeivé váltak, mert annak törvényei sem ki nem fejezik, de még csak nem is törekednek kifejezni annak a szükségességét, hogy kivánságaikat áttegyék hatékony politikai fogalmakba. Ez a tömeg megszégyesül és ellenáll: ez a reális alapja a törvénytőlküliség /lawlessness/ tiszteletének. A lordok házában Osborne döntése /1910, A.C. 87/ pl. egy csapásra megsemmisíti a munkások bizalmát ilyen jogi forum iránt.

Indenni tudja, hogy a gyáro-ék szervezete gyakorlatilag ugyanazt a dolgot csinálta. A lordok háza mégis arra törekszik, hogy politikailag megfogja a szakszervezeteket egy elavult doktrína körbeölelésébe zárva őket, pedig közismert, hogy a szakszervezetek politikai aktivitása funkciójuk integráns része. A lordok háza világlatból hiányzott minden ponton a szakszervezeti követelések megértése. Az állam legfőbb bírósága félreértelmezhetette korának legfőbb változásait és azt törvénytőlküliségnek minősíthette. Márpedig a törvénytőlküliség előtérbe kerül

lése történelmileg az elégedetlenség növekedésének az allandó szimp-  
tomája. És nyilvánvalóan felszínre kerül minden átmeneti korszakban.  
Az ilyen változások most is veszélyellagai az új időknek.

X

X

X

C. LASKI AZ ÁLLAMSZUVERENITÁSROL

ELŐSZÓ 1916 július 19.-én J.Holmes írja Laskinak: "Az a gyanúm, hogy Ön és Figgis valamelyest eltulozzák a személyiség-dolgot, illetve kétségbevonható következtetéseket vonnal le belőle"/6/ Miről van szó? Laski és Figgis pluralista tézise aláhúzza a csoport és az úgynevezett korporatív szubjektumok realitását és szabadságát, valamint tagadja az államszuverenitás mindenhatóságát. Marmost Justice Holmes sem áll szemben a szuverenitás de facto korlátozásaival, sőt ezt már igen korán - 1870-ben - kimutatta és ebben a tekintetben maga is ajánl anyagot Laskinak. A fenti bírlatra válaszolva, Laski 1919 július 22.-én először is megjegyzi, hogy nagyon szívére vette a személyiség-dolog eltulzására vonatkozó kritikai észrevételt, de felveti azt a kérdést, hogy amit pozíciója képvisel, a poliarchiának egy bizonyos fajtája, sőt esetleg nem jelentheti-e ez a demokracia realis megváltásának /salvation/ az eshetőségét: "Ugy tűnik nekem, hogy a csoportok - még ha később állami kontextusban kell is őket tárgyalnunk - képezik az alapot és eléggé emberközpontu vagyok /human/ annoz, hogy a szuverenitást az azok egyetértése /consent/ terminusaiban értelmezzem."/7/

Eboen az időben Laski és Figgis cikket publikálnak a "New Republic" 1919 július 22.-i számában, amire ugyancsak reflektál Holmes. Laski és Figgis kétségbevonták annak a tételnek a helyt álló voltát, hogy válság idején az egyén gondolatát és értelmét /thought and soul/ fel kell oldani a nemzeti létezésben. Mindezzel kapcsolatban írja aztán Holmes: "Meggengedve mindannak személyiség mivoltát, amelyet Önök az államon belül vagy az államot átfedő csoportoknál személyiségnek minősítenek, de végül is mi következik ebből? Az ember természetesen személyiség, de a szuverén hatalom megöli őt, ha jónak tartja és megteheti. Én egyszerűen úgy veszem az Önök által felvetett ötletet, mint politikai jótanácsot, hogy a szuverén hatalom tolerans és figyelmes legyen...Kérdéses az számomra, hogy a tolerancia a legközelebbi jövő leckéje-e?"/8/ Itt összehasonlítja a háború előtti /a szakszervezetek és a trösztök vonatkozásában/ és a háború alatti helyzetet és új problémaként a hatékonyság eszményének a felmerülésére utal.

Laski újabb válaszlevele /1916 augusztus 1.-én/ így kezdődik: "Meggengedve, hogy a szuverén hatalom megölhet engem vagy Felixet /szó van Frankfurtur Felix haladászellemeü jogász profeszornóról - S.J./vagy a Munka Amerikai Föderációját /American Federation of Labour/, de végül is mi következik ebből? Az Ön szkepticizmusa - nekem úgy tűnik - egy további kételyből származik az élet értékét illetően; az én plura-

lizmusom viszont abból a bizonyosságból eredeztethető, ahogy nekem mégis kezelnem kell az életem., vagyis az élet értékének gazdagságából. És én úgy látom, hogy ez a gazdagság a csoportok sokfeleségéből fejlődött ki, mintegy kikiválóva saját egyedi életmódjukat, így hát nagyon durva dolog, ha úgy tetszik, beteges lenne, ha az állammal való konfliktusok esetén, azok korporatív értelmének a realitását tagadnánk, vagyis reális belső erőfeszítéseik értékét költségbevonnánk; legarabban én nem javasolnám az állam előtti behódolást; szerintem a kulturkampf idején Bismarckkal szemben a Római egyháznak volt igaza és ugyanígy Titus Cates-szal szemben."/9/

Ez a levélváltás világosan exponálja Laski államszuverenitás-kritikájának a kereteit és lényegét.

SZUVERENITÁS Laski elég nagy teret szentel általánosan Európának az elméleti problémák megvilágításakor, de elemzéseinek középpontjába mégis Anglia és USA helyzetének és fejlődésének az egybevetését teszi. Különösen vonatkozik ez a szuverenitás problémára. Ha megismerjük valamennyire a felfogó teljességgel megvilágítani és általánosítani az egyesült államok alkotmányát, akkor ez szinte a John Austin-rele felfogás kidolgozásának tunik. Miért? Azért, mert ott sehol - sem az elméletben, sem a gyakorlatban - nincs egy kiválasztott szerve a szuverén hatalomnak. Angliában, ugymond, szinte természetes határt szabott a parlament a királyi hatalom mindenhatóságának. Mindezt legjobban Dicey professzor legismertebb könyvében erőteljesen kidomborítja /amikor egy évszázaddal korábban De Lobme/. Így hát ebben az értelemben ez elméleti hiányszó-  
ÉS ságnak tűnik az amerikai alkotmányban. Szinte nem tudni, hogy kinek a kezében van az irányítás. Nyilvánvalóan nem abszolút hatalmu az elnök. De nincs korlátlan hatalommal felruházva sem a kongresszus, sem a legfelső Bíróság. És ez a helyzet áthatja az egyedül az állam által oltokolható ugynevezett szuverén jogokat.

Dicey professzor vállvonogatva azt mondhatja nekünk, hogy lám ez a federalizmus természetes következménye. Ez az az érvelés, amelylyel a federalizmus megismerli kibékíteni a nemzeti szuverenitás és az állami szuverenitás között feszülő összenangolatlanságot. Ez a gondolatmenet azonban nem teljesen tárja fel a valóságot. Valójában az ósatyak itt ezt a szembenállást úgy békítették ki, hogy egy általánosan ki-  
FEDERALIZMUS kúszóbbították az Austin-féle szuverenitás fogalmát. A federatív kormányzat, amint erről meggyőződhattunk, közismerten gyenge kormányzást jelent, minthogy annak nincsen végső döntőbírája. Az Egyesült Államok vagy Kanada törvényhozója a dolgok lényegét tekintve egy angol vasúti társaság színvonalán tevékenykedik. Egyszerre az egy nemszuverén törvényhozó testület. Hatalmat egy írott dokumentumból eredeztetni, miként

a nagy vasúti társaság The Great Eastern Railway Company/, amely azt egyszerűsre korróltozza is. A federalizmus, mint Dicey professzor még hozzáteszi, hajlamos a konzervatizmusra, mivel az alkotmány írott és merev. Mintegy szentséges jelleget ölt az emberek szemében. Bármiféle változtatása nehézségekbe ütközik, mert az színt szetségtörésnek /irreligious/ tűnik. Már eleve elítélik, mielőtt még létrejönne ez a törekvés. A kormányzás egységes módszere/unitary method of government/ Dicey professzor szerint fogalmilag kívánatosabb /more admirable/ mert eredményeit tekintve hatékonyabb.

Eme jól megalapozott doktrínát legalábbis két nyilvánvaló pontban támadják. Egyáltalán az egész kérdést kikuszóbbólhetjük akkor, ha a parlamenti mindenhatóságot szó szerint vesszük. Ha elméletileg létezik is, de gyakorlatilag a parlamenti szuverenitás technikai értelemben egy abszurdum. A Brit Parlament törvény szerint lenet felsőbrendű a gyarmatok törvényhozó testületeinél, de mindenké tudatában van annak, hogy ez aligha valósul meg egyetlen alapvető kérdésben is. Ha az Észak-Afrikai Parlament megtiltja az indiaiaknak Transzváloan való letelepedésüket, akkor Nagy-Britanniának ugyan meglehet az az érzése, hogy nagy szabásu jogsértés történt szubjektumai kapcsolatban, de Nagy-Britanniának nincs módjában, még ha törvényhozása elméletileg szuverén is, az okozott jogsértést kijavítani. Ha Lord Grey 1848-1850-ben arra törekedett, hogy a Jóreménység-fokot /the Cape of Good Hope/ visszaterítse a gyarmatok sorába, és arra kényszerült megis, hogy ettől elküljön, bár őt erre a szuverén hatalom delegálta. Lord Brougham a magánjogi Tanács Jogi Bizottságában azt terjesztette elő, hogy létesítsenek egyházi ügyekben egy legfelsőbb bíróságot, mégis közismerten az történt, hogy az egyházak nem voltak hajlandók elfogadni lelki kérdésekben az ilyen kényszerítő döntéseket. Sir James Graham kiváló jogi alapot talált arra, hogy amennyiben a Skót Egyház patronálásának jogát a bíróság jogszerűnek tartja, akkor támogatni kell döntéseket a Parlamentben; hiába volt mindez jogilag feddhetetlen. Dr. Chalner és kollégái elérték az egyházi szakadást illetően saját véleményük megerősítését. A legutóbbi időben pedig a walesi bányászok teljes mértékben dacoltak a hadügyminisztérium ellátási rendszabályaival, de egyszerűen képtelenség volt érvényt szerezni az ellenük hozott megtorló intézkedéseknek. Az amerikai forradalom, ha angol szempontból nézzük, úgy tekinthető, mint egy kísérlet az alkalmazott austrianizmus vonatkozásában. Teljesen nyilvánvaló tehát, hogy ez az absztrakt szuverenitás-fogalom használhatatlan.

Egy másik megközelítési módszer már konstruktívabb. Ez annak a nézetnek a következménye, hogy a helyesen fellogott szuverenitás

egyáltalán nem úgy kell meghatározni, mint mindennapi erejű valamit. A szuverenitás a gyakorlatban egy akaratú aktus valaminek a megtestesítésére, illetve ez utóbbitól való visszatartásra. Egy akarat végrehajtása, amely mögött álló hatalom az alárendelődés elvárását racionalissá teszi. Így hát nem érdemes hangsúlyozni, hogy egy csoport, az állam, elméletileg valamennyi aktusát illetően képes biztosítani az engedelmisséget, mivel tudjuk, hogy gyakorlatilag ez abszurdum. Ezt megengedve világossá válik, hogy az államszuverenitás valójában nem különbözik attól a hatalomtól, amelyet valamely egyház vagy egy szakszervezet gyakorol. Az egyháznak és a szakszervezetnek való engedelmisség biztosított lesz egyszerűen attól függően, hogy az adott intézkedés milyen foku ellenállást vált ki. E szerint IV. Lajos intézkedése a Nantesi Edictum visszavonásáról, vagy amikor az egyház új dogmatikai rendszert bocsát ki, vagy ha a szakszervezetek sztrájkra szólítanak - mindezek hatalomgyakorlások, amelyek csak fokozatilag és nem minőségileg különböznek az állami aktusoktól/"it is clear that the sovereignty of the state does not in reality differ from the power exercised by a church or a trade union. The obedience the church or trade union will secure depends simply on what measure of resistance the command inspires. So that, on this view, when Louis XIV. revoked the Edict of Nantes, when a church issues a new doctrinal order, when a trade union proclaims a strike, all are exercising a power, that differs only in degree, not in kind, from that of state", Studies in the Problem of Sovereignty, 1917, p.270/

Laski pozíciójáról mindjárt jegyezzük meg, hogy -elméletileg is elég nagy könnyelműséggel és saját felfogásával, módszerével ellentétben - itt úgy tekinti már a modern államot, mint amilyennek az erőszakellenesség hívei szeretnék látni a jövő államát, vagyis pl. a fizikai kényszerítő eszközök, úgynevezett erőszakoszervek nélkülinek /az anarchizmus terminus maga az urakomnélküliség szógyökéből ered/. Bármennyire is hadakozik egyébként a pragmatizmus módszere a való és a kívánatos megkülönböztetéséért, ezen a ponton Laski cserben hagyja realiztikus módszerét /legalábbis egy pillanatra/. Arról már nem is beszélve, hogy az államszuverenitás eredeti meghatározása a Szent Bertalan-éji vérzivataros időkben J. Bodinnél sokkal körülhatároltabb /egy központ attribútuma 1/döntés a háború és béke ügyében; 2/ vezető közigazgatási tisztségviselők kinevezési joga; 3/ a hadsereg fő tisztjeinek kinevezése; 4/ a kegyelem-gyakorlás stb., "Six livres de la République"/

Hadd említsük itt meg az ir nemzeti szuverenitással kapcsolatos életrajzi epizódját /igaz, már Amerikából való visszatérése után/. Laski erről Holmes-szal való levelezésében számol be. Az ir parlament

által 1921 decembereben elfogadott esku-szöveg kompromisszumos megoldását ugyanis Laski javasolta, amely kibékítette Írországot és Nagy-Britanniát szempontjait. 1921 december 8.-i levelében Holmesnak megírja ennek két mozzanatát: "Two little pieces of secret history about it /for your own consumption/ interest you". 1./ Winston Churchillle /aki az írekkel tárgyaló brit küldöttség tagja volt/ való novemberi beszélgetése során a formalitáson túlmenő gondolkodást és megértést javasolt az írekhez való viszonyban. Ezt az érvelését máltányolva Churchill a rákövetkező napokban, amikor már G.H. Attorney tábornokkal együtt jött meg személyes találkozójukon, Laski másfél órán át fogta a szót a saját pozícióját. Bár a tábornok hajthatatlannak látszott, de Churchillre mindenestre hatott a Laski által javasolt esku-formula /to the Irish State and the king in Parliament as the head of the British Commonwealth/. Egy újabb találkozón Churchill aztán már azt közölte Laskival, hogy javasolt formulája tetszett Lloyd Georgnak, és ez utóbbi megkérte Laskit, hogy írásban rögzítse javaslatát. Laski ezt meg is tette. A rákövetkező kabinet-ülésein Lloyd George elő is terjesztette szinte szó szerint azonos formában. 2./Az írek először vonakodtak elfogadni ezt a formulát, de Laski velük is találkozott egy tea-délután keretében és végül is meggyőzte őket /"Well, I expect all this has become history now; and I imagine that a new era will open for Ireland. For me not the least joyful fact is the certainty that this will greatly facilitate Anglo-American cooperation. And if our two countries express in terms of common agreement their will to peace neither the folly France nor the militarism of Japan can stand in their way", 386-387/

Ha megvizsgáljuk a szuverenitás elemeit, folytatja Laski könyvében, akkor végül is az nem valami felelmetes dolog. Az a személyiség velejárója és a személyiség fő jellemzője pedig az akarat-erő. Alkalmassint az akaratok, akár egyénekről, akár korporációkról legyen szó, konfliktusba kerülnek egymással, és csak az alrendelés vagy a bírósági döntés ereje döntheti el, hogy melyik a magasabbrendű. Így hát az államtól kiinduló parancs ereje nincs összekötve a diadalra jutással, és nincs az az értékelmélet, amely ezt meg tudná tenni. Ha a német törvények arra irányultak, hogy polgáraik ne tegyék vita tárgyává a békeproblémát, ezt a rendszabályt azért tudják keresztül vinni, mert csak Rosa Luxemburg és Karl Liebknecht cselekvési módját sértette; de azt nem tudták volna realizálni, ha pl. a szocialisták a maguk egész tag-ságával és erejével fellázadtak volna ez ellen.

Eltekintve attól a történelmi tényről, hogy az amerikai föderáció kialakult államai bizonyos szuverenitásra tettek szert, bár ez egy korántsem jól definiált valami az érvényesség szféráját illetően,

mégis felmerülhet az az alapos érv, hogy Hamilton és társai számára megvolt az elméleti igazolás, még ha a történelem nem is nyújtott volna nekik anyagot annak bevezetésére az alkotmányos hatalmak felosztása meghatározásakor. Ez a felosztás /division/ jobban összhangban van a politikai tényekkel, mint az az egység-elmélet /unitary theory/, amelyet olyannyira előnyben részesít az európai szemléletrók többsége. Bizonyos helyi csoportoknak megvan a saját életük, amelyet nem teljesen az állam oszt ki számukra /not merely delegated to them by the state/. És ők képesek saját dolgaik irányítására. Saját érdekek önmaga életben tartja és őszönzi ezt a felelősséget az ilyenfajta irányítás vonatkozásában. Ha pl. New Yorknak egy új alkotmányra van szüksége, akkor az nekiláthat annak megalkotásához. Ugyanakkor, ha pl. Ausztráliának vagy Kanadának van erre szüksége, akkor ezt - nem lehet előre látni, hogy milyen áron és módon - a Whitenallban kell elvégezni. Lord Grey asztralelieknek a története a gyarmatok önkormányzata dolgában teljesen nyilvánvalóvá teszi ez utóbbi módszer /és hely/ nemadekvát választat. Ha Wisconsin új jövedelem-adót óhajtott, akkor ezt meg tudja tenni, amennyiben megnyeri hozzá polgárai egyetértését és támogatását. Ugyanakkor ha Manchester egy hajó-csatornát szeretne építeni, akkor meg kell győznie a parlamentet arról, hogy ez a szükséglet fontosabb, semmint Liverpool feltékenységi manipulációt.. Nincs tragikusabb történet, mint a plébániai törvényhozás sorsa és bukása, legfőképpen pedig azért, mert abból a hieutemből indul ki, hogy egy személy statusa valami olyan, ami csak egyedül az állam hatalmával van vonatkozásban, és e nézetben Austin kétség-telenül teljesen kifejezést nyer. Alággé nyilvánvaló, hogy az asszociációk személyiség-mivolta elsődlegesen létezésük tényéből származik és nem állami adomány /it is abundantly clear that the personality of associations is primary that it springs from the fact of their existence, and is not conceded to them by the state, 272/. Ennek az adomány-elméletnek /confession theory/ igaz tekintélyt kölcsönöznek nagy emberek, Savigny. Ugy jött létre, mint IV. Ince pápa kirinonult jogászának alkotása, aki ekkor azzal érvelt, hogy a korporatív személyiség merő kitalálás /sheer fiction/. Ez a felfogás azonban egyre inkább elfogadhatatlanná vált. Olyan dolgok, mint a skot egyház elszakadása vagy a magán-jogi Tanács bukása az egyházak feletti itélkezés ügyében, mind azt mutatják, hogy az egyházak élnek a maguk sajátos életét, függetlenül és önmaguk által szabályozva, illetve egyáltalán nem tolerálják az ügyeikbe való külső beavatkozást. Az állam, bármilyen jól megalapozott és speciális okoknál fogva, visszafojtja a szakszervezeti szövetségek /trade unions/ korporatív létezési módját, de a Taff Vale-i döntés megmutatja, hogy milyen nagy mértékben reális azok létezése, bármilyen alkotmányi

problemát is merílnék fel létezésükkel. A Sherman törvény bukását ugyanezen úton megmagyarázhatjuk. Az embereket nem lehet csak kongresszusi döntésekkel merni. Azoknak megvan a saját akaratuk, még ha az alkotmányban nem is szerepel erről formula, és nem is tudja azt szabályozni vagy formálni. Mindenütt közvetlen pluralitással van dolgunk. Ugy tűnik, hogy valóban itt van már az ideje, hogy elismerjük annak létezését. /"Everywhere we have directly plurality. It seems indeed time to admit its existence"/

Elég nehéznek tűnik azt megérteni, hogy milyen erőnyeket lehet az egység-gondolathoz kapcsolni. Németország bizonyán példázza a polgarok közötti differenciálás teljes hiányát. Nyíltan kifejezett lenézéssel szemlélnék olyan országokat, mint az Egyesült Államok, ahol a vélemények eltérései /diversity of opinions/ a legnyilvánvalóbban jelelnek. Ténylegesen veszélyes ellenállni a szuverén utasításainak, sokkal egyszerűbb szentesíteni valamennyi szükségletet. Mégis ebben a megközelítésben egy súlyos veszély rejtőzik. "Az ember - írta Lord Acton - aki saját országát valamelyik másikkal előbbre helyezi, ugyanazon szellemről tesz tanubizonyságot, mint az az ember, aki minden jogot átad az államnak. Mindkettő tagadásba veszi, hogy a jog magasat rendű a hatalomnál"/"The man, who prefers his country before every other shows the same spirit as the man who surrenders every right to the State. They both deny that right is superior to authority."

Szóval valódi morális gyengesége valamely állam-előéletnek az, ha annyira nitja tagjai vonatkozásában, hogy személtetik bármilyen tekintetben is uniformizált kell legyen. Az a tény, hogy Németországban senki sem vonja kétségbe pl. a Lusitana-hajó elsüllyesztésének a jogát, sőt azt nem egyszerűen morálisan, de politikailag is igazolja. A hit mélyebb fekvésű, mint a gondolat /Faith there is more urgent than thought/. Mi azt az országot részesítjük előnyben vagy soroljuk előbbre, írja Laski, ahol a szuverenitás megosztott és ahol akorporatív létezési módok gazdagságát biztosítják az ilyenfajta steril szempontokkal szemben. A szuverenitás elmélete Austinnál, amely eléggé szellemtelen éppen a maga absztrakt felfogásában, egyszerű szolgálakúságot szülne /breed simple servility/, ha gyakorlatilag alkalmazható lenne. Egy olyan államban nincs szolgálakúság, amely a tényleges kormányzat megosztja /divides its effective governance/. Az érdekek egyensúlyozásának szükségessége, a vélemények összeegyeztetésének a szükséglete a politikai gondolkodás gazdagságát eredményezi amelyet nem ismernek olyan államban, ahol a hatalom egy kézben van. A szabadság ára ténylegesen a vélemények eltérése az alapvető kérdésben. Az utóbbi idők egyébként jól elrendezett és izlősen tált:

met gondolatok produktumok a politikaelmélet területén ezzel ellenkezője létezéséről tanuskodnak. Nincs olyan ember, köztül több, nincs olyan állam sem, amelynek mindig annyira igaz a van, hogy fel sem merül a szik-sége annak igazságában való kételynek.

Valószínű, hogy a parlamenti natalomnak éppen a legszélsősége-sebe védelmezői is szimpatizálnak ezzel a nézettel. Dicey professzor nyí-vánvalóan elfogadja azt, amikor az Ulster-esettel foglalkozik. Ő ugyanis kinyilvánítja akaratát, hogy ellen áll annak a hatalomnak, amely dekla-rálta mindenhatóságát és bizonyára nem fog ellenkezni, ha csak valami remény is lesz a sikerre. Ha elfogadjuk megközelítőkéne igazságát, ha r-viden szólva az államot valamikeppen többre tartjuk, mint az erőszét-áramlását, akkor egy olyan szervezethez közelítünk, melynek a lényege nem különbözik egy federációtól, még ha nevében különbözik is attól. kezdünk úgy tekinteni az államra, mint amely rokon a közöskori birodal-mokkal, amely mindenek fölött a közösségek közössége volt. /"We begin to see the State akin to that mediaval empire which was above all a community of communities",274/ A szuverén egy jelenik meg, mint amelyet inkább mélyen tisztelnek, mint föltétel nélkül engedelmeknek nek. Ezzel az érzelem egységét fejezik ki, nem a vélemények e ységét, azt az érzelmet, amelyről Arisztotelesz oly régen megmondta, hogy t.i. az állam célja az erényes élet. amely magában foglalja a vélemények különbségét mégnozzá annak eszközöként, hogy ez az erényes élet elérhető legyen. /"The sovereign appears as a thing consistently to be revered rather than as a thing undeviatingly to obey. It expresses a unity of feeling, not a unity of opinion - the feeling that, as Aristotle pointed out long ago the object of the State is the good life, which implies a diversity of opinion as to the means by which that good life may be attained",274-275/ A federatív kormányzat lehet gyenge kormányzás, de gyen e csak ép-pen úgy, mint más kormányzatok is gyengék, azaz abban a mértékben,aho-gyan intézkedéseit nem hajtják végre. A parlamenti kormányzat csak any-nyiban marad erős, amennyiben megőrzi a mindennatóság látszatát azon finom művészet és ügyesség jóvoltából, hogy ezen eljárással állítják.

Laski a következő megjegyzéssel zárja a szuverenitás és a fede-ralizmus viszonyát taglaló fejtegetését: Azt Európábólérkezik Amerikáb-ba, nemsokára alapjában véve maga mögött hagyja a kétkedést, mintna a federalizmus konzervatív lenne. Igaz, a formákat megőrizhetik, sőt még-ugy is tűnhet, hogy szentségként tisztelik őket, viszont egy olyan szel-lem áramlását észlelik, amely életerős, amely mindig megújul. Egy dolog meg kell hökkentse bármely federatív alkotmány modern szemléelőjét: ez egy növekvő türelmetlenség a merev ragaszkodással szemben, egy mindinkáb-ba erősödő követelés, hogy a formákat éppen olyan elástitűsűsá kell tenni

mint amilyen annak szelleme. És a csoport-életen sokféleségében, a szuverén hatalmak széleskörű eldöntésében Laski biztos garanciát lát annoz, hogy képes legyen állandóan megújulni ebben a vonatkozásban is.

SZUVERENITAS Nem lehet elégszer hangsúlyozni, írja Laski, hogy az ÉS amerikai alkotmány megteremtői nem szándékoztak egy teljes kormányzati rendszert létrehozni. Elfogadták az Államok létét és erre építették megalapozási tevékenységüket. Amit lényegében tettek, amolyan felruházas-féle volt, illetve bizonyos daraboknak az egybeillesztése, minthogy a brit szuverenitás megszüntével azok bizony eléggé hízagosan kapcsolódtak. Aztán az élet megmutatta, hogy nem könnyű dolog volt elérni a szuverén hatalom új instrumentumának a hatékony funkcionálását. És ha ma elmondhatjuk, hogy az amerikai nemzet érdeke a legfőbb dolog /that the interests of the American nation are supreme/ és hogy a régi államjogi elvöltek a szuverenitásról már leginkább elavultak, akkor nem szabad elfeledtetnünk, hogy mindezzel polgárháborúra volt szükség vagyis annak hatalmas csapásaira. Az Alkotmány kétségek között született és nem egykönnyen nyer elismerést. Az emberek nehezen értették meg, hogy két törvényhozó, amelyek nagy vonásokban koordináltak, egy hasonló vagy azonos célért képes funkcionálni. Ugy vélték, hogy a koordináció antitézist jelent és tulajdonképpen az állam és a nemzet közötti különbséget hozza létre. Az antagonizmus így nem természetellenes produktum, minthogy ahol az emberek hisznek az ellenségeskedés meglétében, ott az előrelátótlan meg is jelenik. És eredményképpen feltárul a súlyos lokalizmus problémája.

A nacionalizmus került ki győztesként. bármely alkotmány természetes kérdése így nem az, hogy Missouri vagy Alabama jár jól annak bevezetésével, hanem az, hogy az Egyesült Államoknak lesz-e ez jó? Az egyesített szuverenitásnak /unified sovereignty/ aztán megvan az a második aspektusa, amelyre vonatkozóan felmerülnek bizonyos kétségek. Ha a központosítás mellett vagyunk, akkor a federatív észme megváltoztatja egész jellegét. Lehetséges, hogy ez a központosítás lényeges az Egyesült Államok jövője szempontjából. Az is lehet, hogy míg ez utóbbi hatalmának /power/ egy további központosítása meg végbe és azt adekvát módon sohasem fogják gyakorolni. Az egésznek az érdekei olyannyira egyesítően viszik át /so uniquely transcend/ a részek érdekeit, hogy ez kicsiny vagy szinte semmi értéket nem lát az elkülönült célokban és törekvésekben. A szemlélő mindenestre úgy ítéli meg, hogy Amerikában megvan a körülmények rakenyszerítette bizonyos alapvető megosztottság /disunity/. Ha az ember Kansasban van, akkor nyilvánvaló előtte, hogy nem New Yorkban szemlélődik. A problé-

A gondolatok és kívánságok egészen eltérőek és különbözőek lehetnek az emberekre. Bölcs dolog-e most már, különlegesen különbözőek valamilyen hegelianus harmonizáció útjára hívni, vagyis arra, hogy a kongresszus vigye és alakítsa át egy toleratív alkotmányosságát eredményeképpen, amiként ezt az államférfiak jól tudják, ezt, amit "közérteségi érdekek", neveznek New Yorkban, azt kansasban pedig Közép-Nyugat diszkriminációjának fogják minősíteni. És ez érthető ugyan, de ritkán mondható hasznosnak. Amíg ugyanis kansasban a tevékenység arra irányul, hogy leküzdjék Közép-Kelet problémáit, Washingtonban arra fognak törekedni - az érdekegyensúly megteremtése céljából - hogy zsúfoljanak megkerüljék azokat. Itt tehát egy olyan problémával van dolgunk, amelyre bizony kevesebb figyelmet szentelnek az illetlőndi.

[illegible]

Laski persze nagyon jól tudja, hogy ilyen felvetések nincsenek még különkülön az Egyesült Államokban. De bejelölték őket vannak, amelyek sejtetik a problémákat. Nem jött létre funkcionális kompromisszum az egyes államok között, egyrészt, és a federalis kormányzat között, másrészt. Ugy tartják, hogy az állam azt kell csinálja, amit a fe deratív kormány nem tesz meg; a federatív kormány szinte úgy jelént  
kezik, mint a zárójel az algebrai szimbólumok vonalában, "the federal government acts merely as the bracket to a series of algebraic symbols", 230/ Nem munkálják ki a kooperáció lehetőségeit. Sokaság tisztá

a demarkációs vonalak. Sohasem realizáljuk adekvát módon s így mindkét oldal tulterhelt feladatokkal, amiért sok energia vesz el haszontalanul. Sőt a problémákat növeli, hogy nem jutnak közelebb az alkotmány megie-  
lelő módosításához. Azt kell mondani, hogy a modern federatív kormány-  
zat központosítása egy sor fontos győzelmet aratott. Egy angol embert  
nem kell arról meggyőzni, hogy az Unio 1865-ös győzele a centralizá-  
cióban jótékony hatással volt a civilizált világ pozitív eszére. El-  
csodálkozhatunk mind a minőségén, mind a munka terjedelmén, amelyet az  
Államközi Kereskedelmi Bizottság jelentett, mint központosított intéz-  
mény. A multa vonatkozóan tehát nem merül fel kétség. A jövő az, amely  
re vonatkozóan nagy a bizonytalanság.

Sok tehetséges gondolkodó az Egyesült Államokban meg van győ-  
ződve arról, hogy ahol általában szólva a nemzeti szinten jelentkező  
gondolat magasabbrendű, mint az egyes államok gondolkodási szintje,  
vagy ott, ahol jelenleg ez a nemzeti szint van uralkodó, így és akkor  
központi jellegű akciókra kell sort keríteni. A szuverén ténylegesen  
meg kell mutassa önmegvalósítási hatalmat. Amennyiben progresszív idea  
birtokában van, s ez aligha ölt szankcio formát egy elmaradt államban,  
ugy és ott fel kell használnia tartalék hatalmat, hogy kompenzálni tudja  
az utócai reakciós jellegét. Természetesen mi sem könnyebb, mint lenéz-  
ni azokat az embereket, akik ragaszkodnak a század közepe Viktoriánus  
korszaka eszméihez. Aztán még könnyebb észrevenni, hogy az egyes állam  
kormányzatán kívül van egy federatív hatalom, amely ignorálja a regio-  
nális problémákat. Ezt az állami kormányzatot és ezt az állami véle-  
ményt természetesen túl kell haladni - vallják a reformerek, hogy  
a progresszió elérhesse célját.

Tipikus probléma a tiltalmak kérdése. A reformerek nem értették,  
hogyan New York ostoba ellenőrzési tehetetlensége miatt miért kellett ál-  
dozatul odadobni a likőr-kereskedelmet. A Kongresszus törvényei a nem-  
zetnek szólnak és meg kell akadályozni az anomáliák törvénybe iktatá-  
sát vagy fékezni az olyan fajta ősrégi formákat /ancestralism/ mint  
a sör-próbák. Laski nem kívánja eldönteni, hogy minek használta-e az a  
nagy régi felfogást támogatott vagyis ezzel kontatálta-e a hatóságteki  
tályát. A döntő kérdést abban látja - s ez több mint a tiltással egy-  
fajta retorikák - hogy Amerika nem nyer-e többet, ha fokozatosan meg-  
győzi New Yorkot a racionális állásponttól, mintsem hogy irritáló kér-  
szert alkalmazzon egy bevett szokással kapcsolatban. Itt nem megkerül-  
hető az a kérdés, hogy ebben éppen úgy, mint más ügyekben, alá kell  
huzni azt az igazságot, hogy a természet nem tűri az ugrást /nature  
is not saltatory/. Politikailag nyilvánvalóan többet nyerünk azzal,  
ha a nevelés lassu, sőt gyakran fáradságos eszközzel érjük el az el

ítéletek kiküszöbölését, mintsem drasztikusabb módszerrel kíséreljük meg azok megszüntetését. Lehet, hogy ez unalmasnak tűnik egy olyan ember számára, aki ráébredt arra a tudatra, hogy végre megtalálta az igazságot; ha azonban demokratikus kormányzást kívánunk, akkor mégis végig kell járnunk a demokrácia kellemetlenségeit is.

A hatalmak hagyományos elkülönítését /the traditional separation of powers/ Amerikában éppen olyan emberek és olyan gyakran támadják, akik és ahogyan azt értelmeszik és magyarázzák. Laski szerint mindez egy természetes megosztás /natural division/. Természetesen olyan jogalkotók számára, mint Dicey professzor, bármilyen fajta federalizmus csak egy lépcsőfok a központosított kormányzat felé vezető úton, vagyis - saját szavaival - olyan unió, amely megelőzi az egységesítést /the union which precedes unification/. Ebben a tekintetben azonban, vallja Laski, őszintén középkori pozíciót tesz magáévá /"I am a frank medievalist in this regard"/ Bámulatra méltónak tart egy olyan országot, amely bár bizonyos aspektusban egy, mégis el tud fogadni egy olyan kormányzást, amely bizonyos értelemben más minőségek útján jár, amit egy másik aspektusból jellegzetességeknek foghatunk fel. A demokráciában az állampolgári felelősség legbizonyosabb garanciájának tűnik, ha a részeknek nem kevésbé, mint az egésznek, megvan az eredeti kormányzási funkciója /"In a democracy, the surest guaranty of civis responsibility seems to lie in the gift of genuine functions of government no less to the parts than the whole", 283/. Bizonyos esetekben a szuverenitás szétesztása /dissipation of sovereignty/ kétségtelenül konfliktust eredményez. E nélkül viszont a konfliktus még rombolóbb és veszélyesebb, mert ekkor a megújulásnak elvi akadályava lesz. Márpedig aki az utolsó 25 esztendőt illetően ismeri az Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságának jelentéseit, az tudja, hogy a nemzeti szintu hatalmakat nem lehetett kiterjeszteni оппозиció nélkül és hogy Washington egyáltalán nem mindig került ki győztesen. Amit Laski veszélyesnek tart, hogy a kiterjesztés nem kevésbé, mint az összeszűkítés a központi hatalom vonatkozásában, tervszerűtlenül és meggyondolatlanul történik. Inkább az adott események véletlenségeitől függött, nem pedig egy megfontolt és inherens politika következménye volt /ez történt a vasúti viteldíjak szabályozásakor/. Ugy növekedett, hogy közben nem fejlődtek sem a helyi szükségletek, sem a helyi felelősség. Ha szuveren federáció más szuverenek részéről méltó elismerést nyert - itt az államok nem kevésbé reális szuverenitására gondolunk - akkor ez nem kis impulzust adott a fejlődéshez, ami egyszersmind az erőfeszítések ökonómiáját is jelentette.

Szokás vagy divat úgy tekinteni a federalizmusra "le pis aller" /kényszermegoldás/ és reménykedni a jobb időkben, amikor egy adekvát

központosítás azt szükségtelenné teszi. Laski szerint ez elnanyagolja mások tapasztalatainak a nyilvánvaló leckejét. Ismeretes pl. a nevelésben, hogy több tanuló kevesebb tanárral kisebb hatékonyságot jelent. Az üzleti életben Mr. Brandeis kimutatta, hogy bizonyos vállalati egységek oly nagyokká válhatnak, hogy fizikailag lehetetlenné válik adminisztrálásuk. Laski szerint valami ilyesféle csökkenési törvény figyelhető meg kormányzati téren is. Egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy el kell fogadjuk a politikai adminisztráció bizonyos természetes egységeit, valamint azt is, hogy nem kell megduplázni a hatalmat. Természetesen azt is el kell ismernünk, hogy mindez az egésznek a szuverenitása vonatkozásában bizonyos csorbulást jelent. De még ha ez nyilvánvaló is, hogy t.i. így van elméletileg, de ebből még nem következik valamilyen feltétlen gyakorlati karosodás. Laski mint pragmatista úgy tartja, hogy általában szólva ez nem minőségi súlyedő.

Nem is lehet győződésőző politikai gondolkodás, mint amely megtanulja bizonyos imperátorok bukásának leckejét, hantagogy így koncepciójában már be is építette az egész világot. Mindenesetre reális veszély, ha visszaterünk régi és namis egység-ismakhoz /worship of unity/ és niszünk az osztatlan szuverenitásban /undivided sovereignty mint betegségeink biztos gyógyszerében. A politikai élet egészsége inkább abban van, ha ott helyeződik el a végső felelősség, ahol megvan az akarat is, hogy azt bölcsen érvényesítsék. Csak így előznetjük meg washingtoni regenerálódását a Dublini kistály szírvonalára. Végül is a cél elérésnek az utjai lehetnek ugyanolyan bonyolultak és nehezek, mint maguk a célok, de a világrendenség erénye a sokoldalúság és nem az egyoldalúság /"the good of the universe is manifold and not single", 285/. Miközben felkizdjuk magunkat a negyeshusara, ezernyi kitérőt kell tennünk. Ebben a szellemben írnak: Mr. Croly "New Republic Vol. IX., p.170; M. Duguit "Revue d'Economie Politique", 1894, p.38; M. Barker "Political Thought from Spencer to Today", p.180-182; H.A.L. Fischer "Political Unions" c munkáikban.

AZ ÁLLAM EGYIKE Laski az álla-monopolista kapitalizmus kezdeteinek  
A TÁRSASÁGOKNAK: kiformalódása idjén élt az Egyesült Államokban. Ne  
DE MÍLYEN? váletlen, hogy az első világháboru ezt a folyamatot

ott is meggyorsította. Sz. Dalin az USA gazdaságáról írott trilogiajának első kötete éppen ezt a folyamatot írja le. Bár az Egyesült Államok később lépett be a háboruba és így rövidebb időig is naboruzott, mégis kénytelen volt intézkedéseket tenni az állam-monopolista kapitalizmus kiépítése útján. A hadiipari iroda megalkult /War Industry Board/ és az egész ipar állami irányításának funkcióját végezte: elosztotta a megrendeléseket, részben diktálta az árakat stb. Ebben segítséget jelentettek számára más létrehozott

új intézmények, amelyek konkrétan végezték a szabályozást az ipar döntő ágazataiban pl. a fűtőanyag területén /Fuel Administration/, a hajózásban /Shipping Board/. A vasutak irányítása teljes egészében az állam felügyelete alá került s ezt is speciális újonnan létrehozott intézmény végezte /Railroad Administration/. Az élelmiszer tartálékok mozgósítását és a szövetségeseknek való eladását külön élelmiszer törvény szabályozta /Food Act/ és ennek bázisán ugyancsak megfelelő intézményt hoztak létre /US Food Administration/. Mínt hogy az élelmiszer felvásárlása állami monopólium lett s így történt az ak földi eladása is. A "munka és a tőke" háború alatt egy itt említendő céljából megalkották a munka háborús irodáját /war labour board/. Egy szóval ezek az állami intézmények foglalkoztak az gazdaság, valamint a munka és a tőke viszonyának állami "szabályozásával", a nyersanyagok felosztásával a monopóliumok között, a rendelkezések szétosztásával, az árak fixálásával, sőt megkísérelték még a munkaerő elosztását is a vállalatok között.

Maga Laski ezt a korszakot szembeállítja a XVIII. századi angol forradalom társadalmával, amelyet, ugymond, szétszaggattak a forradalmak. "El tudom képzelni az abszolutista Hobbest, aki egy nagy királyság darabokra töredezését látta és hogy elszörnyülködik anatólom ilyen megosztásán /such division of power/. Lehetőséges, hogy én, aki most olyan korban írok, amelyben az állam szentté avatását élvezzük, éppen ezért csak igen kevésbé tudok szimpatizálni a monista gondolkodók eme hercegével... Mi államunk alapjává az egyetnemértéssel való egyetértést /consent to disagreement/ kell tennünk. Ily módon biztosítjuk a legmélyebb harmoniát."

Nem vitatkozva sem a történelmi szembeállítás jogosságával, sem egy új válasz kidolgozása aktualitási kényszerével, azt is le kell ugyanakkor szögezünk, hogy Laski elméletének alapfogalma dolgában kétely és kérdés keletkezik bennünk. Mintegy emlékezve a már meglévő /James: "A Pluralistic Universe"/ filozófiai pluralizmus természet tudományos premisszáira, Laski a kémiával való analógiából indul ki. A kémikus felvázolja molekuláját, ugymond, mint bizonyos számú atomoknak - amelyek mindegyike vonzást gyakorol a másikkra - egy meghatározott csoportját. És ha egy hidrogén molekula túl lépnek egy oxigén molekulával, ez valami újat eredményez. Ami ott van, ez pusztán csak hidrogén plusz oxigén, viszont ezt mégis úgy kell kezel-nünk, mint ami mindkettőtől különbözik. Így szeretnék én is érvelni, írja, hogy el kell helyeznünk az individuumokat a dolgok középpont-jába. Egy kell tekinteni az individuumot, mint amely a társulások egy sokaságával van kapcsolatban, amelyhez éppen szembélyisége vonzó-

dik. E nézőpontból olyannak tételezhetjük az államot, mint amely csak egyike a társulásoknak, amelyhez az individuum tartozik és amelynek azt a bizonyos kiválasztott - és semmivel sem többet - felsőbbrendűséget adja, hogy a konfliktusok különböző eseteiben egy bizonyos morális követelmény szem előtt tartásával a rendezésben szerepet vállalhat. Laski nézete szerint ezt a felsőbbrendűséget az állam nem érvényesítheti erővel, ezt csak konszenzussal nyerneti el/"So I would urge that you must place your individual at the centre of things. You must regard him as linked to a variety of associations to which his personality attracts him. You must on this view admit the State is only one of the associations to which he happens to belong and give it exactly that pre-eminence - and no more - to which on the particular occasion of conflict, its possibly superior moral claim will entitle it. In my view it does not attempt to take that pre-eminence by force: it wins it by consent",19/

Mármost térjünk vissza ahhoz a nevezetes és pozitív pragmatista módszerhez, amely csak a tényekből és az e tények adta tapasztalatból vonhat le - megközelítő inductív uton - következtetéseket, de semmiképpen sem adhatja ki a saját kívánságát - vagy éppen deflacióját - a tapasztalati tények helyettesítőjeként? Mármost a fentiekben talán erről is nem inkább arról van-e szó, hogy Laski a maga liberális, sőt uralkodóméltóságát központba állító eszményjét állítja be valóságos tényként, behunyva a szemét a nem kevés számú "közvetlen tapasztalat" előtt, amikor is az állam erővel, sőt fizikai erőszakkal "dolgozik"? Kétségtelenül jóindulatu és humanizmus morálja által indokolt "behelyettesítést" hajtott itt végre szerzőnk s ezzel nyilvánvalóan ellentmondásba keveredett saját módszerével és elméletével.

hogy egy igazán es szó szerinti értelemben jóindulatu - vagyis az abszolút monarchiát kritizáló haladó társadalomelmélet -behelyettesítéséről beszélhetünk Laski fenti pozíciója esetében, ezt fejtegetéseinek kontextusa nyilvánvalóvá teszi. Az egyháza és az állam problémáját Figgis "Church in the modern State" c. munkájához hasonlóan, csak a civil társadalom átfogóbb problémája részeként fogta fel és értelmezte. A szuverenitás régi elmélete iránti bizalmatlanság egy olyan törekvésben ölt testet, hogy előre menjünk egy nagyobb szabadság irányába. Korábban őszinte, de mégiscsak eltulzó, szinte imádói voltak az államnak.. Mintegy szótlán amulattal és csodálkozással leborultak előtte, feltételezve, hogy annak természete tulmutat a mi emberi hataskörünkör. Az eredmény a gögősi hegelianizmus magától értetődő elfogadása lett, amely elkerülhetetlenül a nagy Mindenség /All/ területen fodrozó örvénybe sodort bennünket, feltételezve, hogy az több, mint mi magunk.

Igy annak jóságát természetesen nem vetettük tagadásba, mivel mi éppen annak jóvoltából élünk, és nem is léteznünk másként, mint abba belefoglalva. Így egy modern Babilon istenné vált az állam, amely előtt a polgároknak térdet kellett hajtani. Így azt még csak tanulmányozni sem lehetett a maga valójában, nemhogy racionálisan megérteni, vagy legalább is ez kielégítő és megnyugtató módon nem volt realizálható. Tulajdonképpen a racionális érvek halála már ebben a térdre esésben megpecsételődött. Laski hivatkozik újra Barker "Discredited State" c. tanulmányában mondottakra /"Political Quarterly", 1915 május/, bár kritikusan szemléli az ott megjelenő személyiség-fogalom leszukított értelmezését.

Az állam előtti hajbokolás azért inadekvát megközelítés, mert abban valamiféle jelentés nélküli uniformitás szemlélete állt testet. A társulások éppen úgy személyek, írja Laski, amiként az emberek is személyiségek. Azoknak megvan - bár ez a szó nem teljesen fejezi ki a dolgot - az ethoszuk, a jellegük, a természetük, az identitásuk. Azért jöttek létre, hogy így az individuumok emberi gyűlekezete /fellowship/ keretében éljenek. Természetesen azok is tévedhetnek, miként a férfiak vagy a nők, és így az emberi magatartás és tevékenység valamennyi szabálya, amelyeket a fejlődési folyamatok kitermeltek az individuum számára, rájuk ugyancsak alkalmazandók. Vagyis nem olyan jellemzésről van itt szó, amely pl. az állam tévedhetetlenséget állítana, bár birtokában vagyunk a történelem vívmányainak. Ha szemet hunyunk bűnei előtt, vagy más kritériummal ítélkeznénk róla, mint az egyéni cselekvés esetében tesszük, akkor ez azt jelentené, hogy a hatalmat az igazság fölé helyeznénk. Az állam szuverenitása éppen úgy elmúlik, mint a királyok istentől származtatott jogának is megvolt a maga ideje. /"Societies are persons as men are persons. They have - the word matters but little - their ethos, character, nature, identity. They are born to live within the pale of human fellowship. They may be wrong, as men and women are wrong, and the rules of human conduct which the processes of evolution have developed for the individual must be applied to them also. It is no answer to assert the theoretical infallibility of the State to us who possess the record of history. To acquiesce in its sin, to judge of it by criteria other than those of individual action, is to place authority before truth. The sovereignty of the State will pass, as the divine right of kings has had its day", 208-209/ Annak idején az állam győzedelmes kard volt, de most már újabb fegyverekkel kell azt felváltani. Semmilyen dogma nem remélhet halhatatlanságot. Az újraigazodás és a rekonstrukció korában élünk.

Laski mondanivalóját egy művészi hasonlattal illusztrálja. Szó van Irangwyn egy rézkarcáról, amely egy kiseltetzett hajó zétuzását ábrázolja. A festmény egyik oldalát ez a kép uralja. A benyomás

lenyűgöző és egy lehetséges mult felidőződik. Ugy tekintetű, mint a tengerészet evolúciójának egy foka ez a hajó, amely a maga idején óriási emberi vívmány volt. Lehetővé tette azok számára, akik kormányozták, hogy ismeretlen és fel nem térképezett tengereket szeljenek át vele. Idővel mégis félredobták. Olyan hajókat kezdtek építeni, amelyeknek elvei jobban megfeleltek a modern ismereteknek, és ezek a régiek helyébe léptek. Értelmünk persze tanúsítja, hogy valami multban született nagyszerű dologról van szó, amely szolgálta a maga korát. Hogy mi volt, mit képviselt annak idején - erre emlékeznek azok, akik a tudomány történetét vizsgálják s ott annak meg is van a méltó helye. És ugyanez kell történnjen a politikai gondolkodás dogmaival. Egy olyan korban, amikor az állam szervezése lényegi szükséglet volt, erkölcsi szuverenitásának dogmája a legmagasabb érték volt. Am új felismerés tudása jött el és vele együtt a változás szükségessége is megteremtődött. Tiszta tragédia lenne, ha az embereknek nem akaródzna felfogni azt, hogy az állam méltósága semmiképpen sem csökken annak tökéletlensége őszinte elismerésével. Az állam éppenugy, mint az egyén, megszűnik emberi lenni, ha istenné fokozzák. Nem szabad ezt így eltulozni, mert így annak foglyaivá válunk. /"At a time when the organization of the State was the essential need, the dogma of its moral sovereignty was of the highest value. And it is sheer tragedy that men should be unwilling to realize that the majesty of the State is nowise diminished by a frank recognition of its imperfections. But newer knowledge has come, and with it the need of change. The State, like man, ceases to be human when it is exalted into Godhead. We dare not so exalt it lest we be imprisoned by the errors of the past. For it is ours to hand down undimmed the torch of conscious life", 210/

AZ ELLENTÉT PÁRHUZAMA Ahol De Maistre egyházról beszél, írja Laski,  
DE MAISTRE ÉS BISMARCK ott Bismarck az államról, ahol De Maistre a pápaságot elemzi, ott Bismarck a német birodalmat.

KÖZÖTT Más szóval: a gondolat lényegében és alapjában ugyanaz. Problémáik sem voltak különbözöek. De Maistrenek egy olyan világgal kellett szembe szállni, amelyet a francia forradalom atomiztikus kaosza tort szét; ő Róma vilagszuverenítésában találta meg az egység új központját. Bismarck jelentéktelen és fragmentáris közösségek vad halmazát találta Németországban, amelyből egy nagy birodalmat kellett építeni, és ezt Poroszország egyedüli hegemoniájával, amelyet eszközként készen talált. Míg De Maistre az intellektuális ellenzékből félt, Bismarck számára a fő veszedelem a politikai antagonizmus volt. Mindkettejük alapHITE az éssz birodalmán tULI - De Maistre számára a katolicizmus dogmái, míg Bismarck számára az evangélikus keresztyénség kinyilatkoztatása.

Az individualizációban a szétszakadás biztos jelet láttak és egy olyan

elméletet fejlesztettek ki, amely biztosította annak elnyomását. Mindkettő szenvedélyesen szerette az egységet, amely mindkettő számára a továbbélés legbizonyosabb garanciája volt. Mindkettő az igazságot egynek tartotta /saw truth as one/ és ezért kételkedtek egy olyan szervezésben, amely esendő vagy megosztott; és végül mindkettő eljutott a felismeréshez, hogy elméletük nem felelt meg az élet tényeinek. Egyik sem értette meg azt a hatalmas igazságot, amelyet Lamennais akkor vett észre, amikor egy doktrína egységét - legyen szó politikai vagy vallási tanításról - reálisan csak a szabadság birtoklásából eredeztethette. Hiábavaló egynek festeni az igazságot, ha az egész előkészület és megterkedés arra irányul, hogy a hadviselés állandó legyen, minthogy ez annak természetére vonatkozó egyet nem értésből származik. Mindkettő gondolkodásában ez volt a fő hiba. Nem látták, hogy legyen bármennyire is organikus az a közösség, amelyben élnek, az ember végeredményben nem kevésbé egyedülálló, magányos és tarstalan, mint amerikai társas lény, illetve annak eszményi világa alapjában véve közbeeső. /"They did not see that however organic be the community in which we live, man is a solitary no less than a social being, and his ideal world is at bottom interstitial.",264/ Bármennyit is cselekszik közösen, egyedül ugyancsak kíván cselekedni, bármennyire is úgy gondolkodik, mint egy tömeg tagja, úgy is akar gondolkodni, mint egy magános vándor. Ez talán antinómia, de egyetlen elmélet sem engedheti meg magának, hogy ezt negligálja. Egy olyan magatartás, amely a hatalom határait az ész meggyéivel összeillőnek tartja, ez a legpregnansabb ösztönökkel és emberi erénnyel van háborúban. /"However much he acts in common, he wishes also to act alone; however much he thinks as a member of the herd, he will also to think as a lonely wanderer. It is, perhaps, an antinomy; but it is one which no theory of the State dare afford to neglect. For an attitude which makes the boundaries of authority commensurate with the bounds of mind is at war with the instincts most pregnant with human good.",265/

## 2. LASKI A SZAKSZERVEZETEKÉRŐL ÉS A JÖVŐ TARSADALMÁRÓL

ARISZTOTELESZTŐL LASKIIG Az állampolgáriság kritériumait Arisztotelesz a maga korára vonatkoztatva definiálta. E szerint az ember teljesértékű állampolgár mivoltát két képessége és joga határozza meg: a bírósági és a közigazgatási adminisztrációban való részvétele. /POLITIKA, III., 1.1275a/ Mármost a jelenkor követelményei között ez a tudás és hozzáértés mint az állampolgáriság kritériuma, elvesztette értelmét. Napjainkban ugyanis fel sem merül minden egyes állampolgárral szemben egy olyan követelmény, hogy akár a legkisebb állami funkció nélkül nem lehet ugyanond teljesjogu állampolgár.

Korunkban a hatalom, azt mondhatni, hogy valamilyen egyedülálló politikai centrumban összpontosul, az embereknek és az állampolgároknak olyan típusát termeli ki, akik semmiféle érdeklődést nem mutatnak az állam ügyeiben való aktív részvétel iránt. Ebben a tényben látja Laski a problémák gyökerét. A szerző persze mérlegeli - és kritizálja - a parlamenti szta-módszernek a veszélyességét; gyanakvással szemleli a végrehajtó hatalom jogalkotó tevékenységét /itt hivatkozik Pound "Address to the New Hampshire Bar Association" c. dokumentumára, 1917 június 30/. Aztán a maga részéről elengedhetetlen követelményként hangsúlyozza a bírói függetlenséget, mint a szabadság alapvető elemét. Megjegyzni, hogy a francia hírhedségek csak a legutóbbi években tudtak meg szabadulni a kormányzati hatalom iránti elfogultságuktól. Ide kapcsolódik Duguit munkája "Les Transformations du Droit Publique" különösen annak VII. fejezete. Dicey professzor ugyancsak szigorúan bírálja az adminisztratív törvényhozás megengedhetetlen tényeit.

Az említett jelenségek nemcsak visszatetszést váltanak ki, de változtatási és jobbitási mozgalom születését is eredményezik. Egyik oldalon az államssuverenitás túldimenzionálása, másrészt az állampolgárok aktivitásának a lessükülése, a kormányzati tevékenységet a felelőtlenség és a megengedhetetlen módszerek irányába vitte. Az egyszerű szabályt, hogy senki sem lehet bíró a saját ügyében /"no man shall be judge in his own cause"/, a politikatudomány kezdi kiterjeszteni a kormányzati tevékenységre is. Feltámad az az igény, hogy a hatóságokat szélesebbkörű és valóban társadalmi célok érdekében használják, meghozzá sokkal bőlebben az eddigieknél. Előtérbe kerül a hatalmak megosztásának az elve, illetve azok újrafelosztása pl. arra a körülményre hivatkozva, hogy az iprai vállalatot jobban ismerik és ügyeiket jobban tudják intézni olyan emberek, akik éppen ott vannak foglalkoztatva, mint akár az illető földrajzi terület képviselői, akik nem rendelkeznek speciális ismeretekkel a felmerülő problémák tekintetében.

A társadalmi folyamatok minden szakaszában ennek megfelelően arra kell törekednünk, hogy felkeltsük az állampolgári aktivitást, az egyének értelmét e problémákról és a megoldásukról való gondolkodása feladata elé állítsuk. Ez nem azt jelenti, hogy nem kell bízunk a szakemberekben, írja Laski, viszont arról a meggyőződésről van szó, hogy a szakemberekről való gondolkodás demokratikus gondolkodás legyen. Tul sok kísérlet volt arra, hogy a hatékonyság evangéliumát tegyék a bízalom helyébe. A veszély akkor keletkezik, ha az eredményességre irányuló kívánságunk egy bizonyos közömbösséggel párosul a módszer diktáiban, amely végső fokon a program megvalósítását is fenyegeti. Az egyén feloldozza függetlenségét a gépezet érdekében pl. hogy mindenekelőtt a partfegyelem betartását tartja szem előtt. Celként a választási fegyeelmet tekinti és relálódzva egyéni meggyőződését, amely őt esetleg arra kényszeríti, hogy feltarjon valami újat, teljedezzen valami jobbat. Így uniformizálódik a szemlélet. Aztán kialakul egy olyan helyzet, hogy türelmetlenne valik, ha kivételes vagy rendkívüli emberrel kerül szembe, akiket egyébként sem lenet besorolni valamilyen kategóriába. Sor, előbb utóbb türelmetlenne kezd válni még az átlage berrel szemben is. Elbürokratizálódik, értelme lassan kezd mozogni, kuszának tartja a cél eléréséhez vezető javasolt utakat stb. Az oligarchikus kormányzat létezése körülményei között a "szabadalmazott er nyu" emberrel típusa jön létre, amelyet jól ír le Michel professzor tezeise a politikai partokról írott könyvében. Ezek az emberek hivatottakka valnak a többi ember vezetésére. Mindemellet a politikai vezerek - írja Laski - ne olyan pasztorok, akiket a nyáj gondolkodás nélkül követ. Ezért garanciákat kell alkotnunk arról, hogy az emberek tömegei ne pusztá egységek legyenek egy juh-istállóban. Ez anhoz valo ragaszkodást jelent, hogy a szabadság tartalmazza mindenekelőtt annak a teljes lenetiséget, hogy az emberek aktiv állampolgárok lehessenek vagyis hogy a társadalomban olyan emberek legyenek, akik akarnak gondolkodni a politikai problémákról. Ez azt jelenti, hogy a demokratikus társadalom el kell vetse az abszolutizmust, mint amely definíciójában fogva összeegyeztetetlen a demokráciával. "We need not deny the potent virtues of a man who can guide his fellows. But that is not to say that leaders are shepherds whom the flock is inthinkingly to follow. It means that safeguards must be erected lest the mass of men become mere units in a sheepfold. It means that insistence that liberty consists above all in the full opportunity for active citizenship wherever there are men with the will to think upon political problems. It means that a democratic society must reject the sovereignty state as by definition inconsistent with democracy", 109/

## ADALEKOK AZ ANGOL

### TÁRSADALOM TÖRTÉNETÉHEZ

A különböző szervezetek és korporációk létrejötté az angol történelem során nem vezetett el a hierarchikus társadalom-struktúra felzámolásához. Ellenkező folyamat ment végbe, mert annak megőrzése a hatalom számára egyedülálló pozíciót biztosított. Megőrizte azt a jogát, hogy az egymással konfliktusba került korporációk között itélkezzen, magát mintegy a korporációk közé, pontosabban fölé helyezze. Olyan szituáció jött létre, hogy ezek a társaságok így már másokká váltak, mint amelyek önmagukban lettek volna, létezésük így mintegy királyi adományvá változott, amelynek során meghatározták létezésük feltételeit. A csoport-személyiségektől való felelősen az angol történelemben olyan régi mint Richard of Devizes /"Chronicle 416", Lasd Stubbs "Constitutional History", I.455/; Blackstone csak törvényes formába öntötte azt a megvetést, amelyet Hobbes kifejezett és imittott el. "Nálun Angliában - írja - a királyi egyetértés /consent/ abszolút szükség-szerű, legyen szó akarmilyen korporáció létrehozásáról." A Combination Acts - az állam életének olyan jelzőszóval, hogy ezt a szervezett-ságot megőrizzék. Másrészt, az élet változásai Angliában átszabták ezeket a szűk kategóriális kereteket, amelyekbe az államszuverenitás dogmája kenyszerítette őket, meghozzá inkább, mint bárhol másutt. Az az igazság valik egyre nyilvánvalóbbá, hogy ezek a csoportok saját életüket kell élnék és egyszersmind támogatni kell az olyan törekvé-seket, amelyeket maga az állam elmulaszt realizálni. Ebből aztan Maitland nyilvánvaló következtetést vont le: "Rendny dolog arra figyel-meztet bennünket, hogy a jövőben kevesebb kell a hatalom törvényfeletti, jogról tti kiváltáról, annak teljességéről beszélni, amely egy pont-ban /a Westminster-ben/ koncentráldól, mintha az egyre bonyolultab-bá váló commonwealth egyetlen egy szervben koncentráldolna. Az elkü-vet-ező időszak, amelybe lépünk, lesz a probléma és a megoldása annak, hogy mindez helyes előrelátás-e vagy sem." /Introduction to his trans-lation of Gierke's "Political Theories of the Middle Ages", p. XLIII/. Ehhez hozzáfűzi Laski, hogy napjaink egyre több jelensége mutatja, hogy ez a vízió miként változik át tényre, eseményre /event/.

Laski összehasonlítja a korszerű, zati intézkedések ó. követ-kezményei problémáját az ugynevezett mag. cselekvések szférájában vég-bemenő analógjával, mivel e kettő a sajátos angol viszonyok között nem esik hasonló elbírálás alá. Ha A hibázik, B számára mindig nyitva van az út a bírósághoz az orvoslás kieszközlésére /amennyiben magán-cselekvésről van szó/; de ha A kormányzat, akkor az orvoslas dolgában a legkülönbözőbb nehézségekkel találjuk magunkat szembe.

A szerző minderre egyszerű magyarázatot ad. Perelni a ki-rályt az ő saját bíróságánál? - teszi fel a kérdést és maga a kérdés

így feltéve bizonyos fokig értelmetlennek tűnik. Ugyanis ezekben a bíróságokban - legalábbis elméletileg - ő mindig jelen van s ezért őt perelni annyit jelentene, hogy bírónak tesszük a saját ügyében. Természetesen ehhez még hozzájárul a törvényhozói hibatlanságra és tévedhetetlenségre vonatkozó dogma s mindez együttvéve lehetővé teszi, hogy elkerülje az igazságtételt. A bíróságok számára ugyanis nem létezik olyan szubjektum, mint az angol állam. Ott a király van jelen s e személy még van szorítva az állam, aki természetesen azt védelmébe veszi. Arról most ne beszéljünk, hogy a XVIII. századtól kezdve ő már csak aranyra egy nagy nevetek. A régi format viszont megőrizték és a tartalmát átadták a kormánynak, amely őt helyettesíti. Pl. egy szerződésbontási aktus meg a jogkérelem hibás volta ellenére is megvalósítható, de így ez még sem tartozik a hibás intézkedésekért való felelősség kategóriájába. Miss Brainbridge áthajthat postakocsiját a postamesternek főnökként, de az állami felelőtlenségre /irresponsability/ vonatkozó tétel miatt, szó sem lehet arról, hogy ellene bármilyen intézkedést hozzanak. Itt legfeljebb a kocsis beosztott vezetőjét veszik elő. Az admirális lordjai megsérthetnek bizonyos törvényeket, de mindez nem tartozik az igazságszolgáltatás hatáskörébe. Sir Claude MacDonald elbocsátott egy tisztviselőt, amiként ezt meg is tette a Nigeria prefektúrájával is. A királyi bizottság, amelyet pedig csak megnevezett időre letesítettek. Mandátumának lejártát megelőzően ezt az intézkedést követően már hasztalanul keresgélnek az államhatáron szerteágazó csatornáiban. A maxima így szól: "A király nem tehet rosszat". s mint egy vaskalapos bizottság meg is fogalmazta: "ez vonatkozik mind a szerénye mind a politikai rosszra". Masszóval nemcsak a szuveren által tett személyes rosszra /ha ilyen dolog egyáltalán feltételezhető lenne/, de a szuveren hatalma vagy hivatala keretében az egyik szubjektum részéről a másik szubjektummal szemben elkövetett igazságtalanságokra is. Ugyanis a maximából, mely szerint "a király nem tehet rosszat", az is következik, mint szükségszerű velejárója, hogy a király meg sem engedheti a rossz elkövetését.

Éppen ezen a területen volt incidense Harvardban magának Laskinak is. Ugyanis ő nyilvánosan támogatta a rendőrok szakszervezetének létrehozását, sőt egy alkalommal azok sztrajkját is. Ezt az egyetem konzervatív beállítottságú tanárai felhaborodással fogadták. A kari tanácsúlesen meg tanári katedrajáról való lemondásra is felszólították. Igaz, ezen az ülésen a dékan megvédte és ez utóbbi nem került sor, viszont az ülés után negyszemközt közölte vele, hogy itt az ilyen magatartás túrhetetlen és a továbbiakban tartózkodjon ettől, mert különben már ő sem tudja megvédeni /erről Laski Holmesnak írott levelében

A SZAKSZERVÉLZET

NÖVEKVŐ SÚLYA

Senki sem téveszthette szem elől azt a növekvő tendenciát, na csak figyelmenesen tanulmányozta az angol kabinet fejlődését a XIX. században, hogy a vegrehajtó hatalom megkerüli a parlamenti ellenőrzést - ezt a tendenciát az első világháború csak megerősítette. Ez nem kevesbe fontos, mint az Insurance és a Development Act, amelyek quasi-törvényhozói és teljes jogi hatalmat adtak a bizottságoknak ezzel azok határozottan mintegy kiemelődtek a szokásos törvényhozás alól. Erről ír Dicey "Law and Public Opinion" c. műveben /XXXIX-XL/. Ez az evolúció, függetlenül attól, hogy jól átgondolt-e vagy sem, nyilvánvalóan azzal a következménnyel jár, hogy megkérdőjelezi vagy szétbontja a tradicionalis elméletet, a natalormegosztás korábbi formáját. A kormány ügyvitelét nem akadályozhatja valamiféle vizsgálat, amely végigköveti azokat a nivattali elágazásokat, amelyekre egy konkrét intézkedés vonatkozik. Sőt meg az is vitatott, mintha a legújabb amerikai történelem olyan bizonyítékul szolgálna, hogy a doktrína ilyen szettorese is már népszerűtlenne vált. Nyilvánvaló, hogy egy külső szemlélő semmi kivetnivalót nem lát abban, hogy az elnök ellenőrzi a kongresszust.

Laski szerint a tizes évek második felében egy világos tendencia rajzolódik ki Angliában, amely az állam aktív zuverenitását a parlamenten kívül varja /to look for the active sovereignty of the State outside of Parliament/. Tenylegesen egy olyan állaspont hoz jutunk, hogy a formalis függetlenség elvesztését kompenzálhatja az a nyereség, amelyet a hatékonyság fokozásában a kormányzati tevékenység eler. Az elmélet pedig meg tartalmaz egy fontos igazságot, amelyet napjainkban tulságosan elnagyolnak. Ugyanis úgy hozzászoktunk a képviseleti kormányhoz /representative government/, hogy csak nehezen tudjuk elképzelni eredményes működésének olyan fontos alapját, mint a képzett és eber választókat, akik a maguk részéről allandoan vigyaznak e rendszer eredményeire.

Az állam, mint megfigyelhetjük, valójában nemcsak reflexe annak, hogy a tarsadalomnak egy uralkodó csoportja vagy osztlya mit tart politikai kozjonak. /"The State, as we have seen, is in reality the reflexion of what a dominant group or class in a community believes to be political good", 82/ Ez tukrozi agában azt, hogy milyen a tarsadalom gazdasági struktúrája. És teljesen értető, hogy ezt a politikai kozjót legtobuszór kozgazdasági fogalmakkal definiálják. Viszonylag nem olyan fontos, hogy az állam intézményei milyen módon vannak megszervezve. Gyakorlatilag ezek a tulnyomo gazdasági rendszerek tukrozzák és azt fogják vedelmezni. A tarsadalom véleménye, legalabbis amennyiben törvényekben való kifejezésről van szó, így főkeppen azoknak a véleményet fogja reprodukálni, akik a gazdasági natalmat

a kezükben tartják. Valójában nincsen a közösségnek olyan része, amelynek véleményére a gazdasági hatalom ne tudna befolyást gyakorolni. Az angol törvénykönyv, írja Laski, feltűnő rendelkezéseket tartalmaz azokra a konfliktusokra vonatkozóan, amelyek a gazdasági hatalom rendezői illetve azok között keletkeznek, akik igényt tartanak erre a birtoklásra. Elég gyakran nagylelkű együttműködési törekvés van a kívánt változás szándéka mögött. Alapvető igazság marad ugyanakkor, hogy a politika egyszerű fegyvere önmagában hatástalan a gazdasági erők újrafelosztásában.

Más szóval, az állam politikai szervezete jól tudja palástolni igazi jellegét /"the political organization of a state may well disguise its true character", 82/. Angliában a liberális és konzervatív partok, az USA-ban a republikánusok és demokraták pártjai nem kevésbé a politika kapitalista kontrollját jelentik, bár ezek ugyancsak és zenei partok. Osborne nem kedveli a Labour Party-t a maga sajátos politikai programjával, minthogy az nem igazolja azt a közéleti igazságot, hogy Angliában a partmegosztások már most egy kiegyenlítő reformkonstatacióját jelenthetik a dolgozó emberek érdekeinek. Nincs bizonyítva az, hogy ténylegesen megvan a harmónia a szakszervezetek, amelyeknek fő célja az ipar ellenőrzése a demokratizálás útján, valamint a vállalkozók között, akik tagadják az ilyen ellenőrzés hasznosságát. Belépett a politikába a Labour Party egy olyan elfogadhatónak tűnő érveléssel, hogy a választóknak lassan a maguk oldalára való állításával el fogják érni az állam ellenőrzését. Ezt a témát fejtegetik A.E. Zimmer 1917 szeptember 15.-én "The New Republic" c. orgánumban; aztán Mr. Croly tanulmánya Mr. Zimmer leveléhez fűzött kommentárként "Freedom and Unity" címmel a "Round Table" 1917 decemberi számában. Laski nem ért egyet az elemzések optimista következtetésével, minthogy félreértik azt az igazságot, hogy az angol parlament által védett érdekek valójában a fogyasztók érdekei, de ezek állítólag harmóniába juthatnak a domináns gazdasági rendszer követelményeivel.

**"ÚJ" KATEGORIZÁLÁS:** A szakszervezet célja, ugyancsak, aláhúzza a **TERMELŐK ÉS FOGYASZTÓK** munkás élet aspektusát /an aspect of the worker's life/, amely különbözik az állam által hangsúlyozott /emphasized/ aspektustól. A szakszervezet a termelés ügyére koncentrál, írja Laski a század eleji viszonyokra támaszkodva, az állam pedig az ellátás általános szabályozottságára figyel a fogyasztók szempontjából. Mármost korábban, na az államot úgy tekintjük elsődlegesen, mint a fogyasztók valamiféle megtestesülését, amelynek akaratát a történelem során a kebelében lévő csoportok ellenőrizték, akkor ebből magától értetődően adódott, hogy az a termelő, aki nem részesül a termelőeszközök tulajdonában, úgy kell megőrizze

saját személyes funkcióján alapuló érdekét, hogy megakadályozza alárendelését /subordination/ a kormányzati törekvéseknek.

E megkülönböztetés demonstrálására a szerző igénybe vesz egy analógiát. A római katolikus egyház, egy másik specifikus szférában, meg kell hogy védelmezze egyháza érdekét, ha netalán az állam jogtalanul megtámadná. Márpedig ilyesmi bizony előfordult más egyházakkal, akiket az üldözés a katolikus egyházzal való kölcsönös segítség /reciprocal assistance/ szövetségébe kényszerített. A szerző kiemeli Franciaország specifikumát, ahol a nem-katolikusok azt a célt tűzték ki, hogy megakadályozzák az állam átváltozását a katolikus egyház egyik alkotó elemévé. A személyiség bele van dobva a nagyvilágba, ha csak nem őrzi és nem védelmezi őt valamilyen társaság. A tapasztalat továbbá azt mutatja, hogy még azok a társaságok is gyengének bizonyulnak, amelyek jogaikat az államtól kapott ajándék formájában értelmezik. A kiátkozás pl. - nem olyan intézkedés, amelyet az állami bíróság felülvizsgálhat. Ez nem tagadja meg az állampolgáriságot, csak egy olyan specifikus aspektus, amely különbözik a személyiségtől az államhoz való viszonyától. A presbiteriánus egyház pl. nem tagadja az állam legfelsőbb jogát /supremacy/ a polgári /civil/ ügyekben, viszont - mint Chalmer mondja - "ekklézsiái ügyekben mindent mi döntünk el". Amit tagadnak, az lényegében az egyházi jogoknak az állam kegyétől /grace/ való levezetése. Ez vonatkozik a szakszervezetekre is. Abban a helyzetben vannak, hogy elkerülhetetlenül tagadniuk kell az általuk mint termelők által megvalósuló funkció alárendeltsét az állami funkciónak.

Laski megállapítja, hogy a lakosság egésze általában perazé az állam nem biztosítja az ellátást, s bár még a termelés külső feltételei rendezői, de a tevékenység elosztása azok javára toliódik el, akik között van a gazdasági hatalom. Ebből adódik, hogy a radikális csoport, amelynek kebelében megszületett a politikai pluralizmus fogalma, úgy tekint az igazi politikai demokráciára, mint amely az ipari demokráciából származik ki. Ha elismerné a szakszervezet az állam vagy a fogyasztási folyamat felsőbbrendűségét, akkor sohasem kerülhetne sor semmilyen sztrájkra. Márpedig egy ilyen megfontolás mindig kézenfekvően és alapvetően fontos az ipar területén. Az új egyensúly elérése értékes vívmány és ezért a nagy árat mindig meg kell fizetni. Teljesen érthető, hogy a munkásság nem kevésbé hajlamos arra, miként a római katolikus egyház, hogy az állam helyzetének felsőbbrendűségét /supremacy/ ő sem ismerje el. Visszautasítja azt, hogy az állam mindig és mindenben úgy tartsa fel magát, mint a közösség szuverén képviselőjét. Visszautasítását arra a tapasztalaton nyugvó nézetre alapozza, hogy az állam funkcionálása gyakorta nagymértékű összehangolatlanságot fejez ki. Rendszerint a status quo-t védelmezi, amellyel pedig a munkásság elégedetlen. Márpedig egy

új egyensúly, amelyre a munkásság törekszik, érveit szerint értékesebb a közösség számára, mint annak a teljesítése, amelyet az állam jelenleg köteleseknek vél megtartani a fogyasztói folyamat vonatkozásában.

E pozícióban egyébként bennfoglaltatik a hatalomnak egy megosztása. A fogyasztás ügye, mint feltételezik, az állami hatalom saját dolga. Ez közvetlenül, ugymond, egy olyan ügy, ahol az emberek érdekei úgy tekinthetők fogyasztói minőségükten, mint amely lényegében egyenlő; legalábbis abban az értelemben, hogy vannak bizonyos javak, amelyekből egy minimális ellátás minden egyes személy számára lényegesen a társadalmi létezéséhez. Viszont valahol meg kell húzni egy vonalat a termelés és a fogyasztás között. Az emberek érdekei a termelésben ritkán egyenlők, mivel annak eredményeiben való részesedésüket messzemenően befolyásolja a széleskörűen változó elosztás. Itt bizony elég széleskörű distinction van pl. a tőketulajdonos érdeke és a tulajdon nélküli munkás érdeke között. Erről ír Cole is "World of Labour" c. munkája VII. és VIII. fejezetében. Továbbá jelenleg ugyancsak különbség van - sejt a szakszervezet nem szerezhetőse manifesztálta - képzett és szakképzetlen munka között. Az itt elmondottak még inkább érvényesek az USA-ra, mint Angliára. Azon bizonyos szakadék van, legalábbis egyes területeken, az állami és a magán között. E problémát tartalmazza Webb "The Restoration of Trade Union Conditions" c. műve. Tényleg valószínű, hogy az a szakszervezeti antagonizmus a munkásmozgalmon belül - így nevezi Laski - bővebb kifejtéssel és aktivitással megszüntethető. Az utóbbi évek nagy körül szervezettek, így a közlekedési munkások esetében, a tevékenységük ebben az irányban halad.

Mi az új e radikális csoport jövőképében? Ilyennek tekinthető-e az új kategorizálás: fogyasztókra és termelőkre. A történelem során a feltörekvő harmadik rend ellenfeleit - az első és második rendet, vagyis apaságot és a nemességet - fogyasztóknak titulálta vagy még inkább az erősebb kifejezést használva: parazitáknak. Összefoglalva vagyis a harmadik renden belül a termelő kategóriába sorolta mind a tőkést, mint a munkást. Mi az új kategorizációban? Talán az, hogy a tőkést a munkástól elkülönítjük a tőkést. Bennünket most e kritika új formájában is előforban a gazdasági tartalom érdekel. Mennyiben állja meg a helyét a fogyasztás és a termelés közötti határvonal meghúzása társadalmi szempontból. Egyszer már a gazdaságon belül is felmerülnek problémák. Vajon az ipar nem fogyasztó bizonyos mezőgazdasági termékek és nyersanyagok kitermelőivel szemben? Gondoljunk pl. a gyapot, a cukorrépa stb. esetre, amelyeknek - igaz: termelői - fogyasztói a textilipar, a cukorgyártás stb. Társadalmi aspektusból persze felmerül az a lényegesebb kérdés, hogy elkülöníthető-e a parazitáktól a dolgozó?

Ez utóbbi problémát Laski is jelzi. A tőke és a munka között

azonban, írja, nehéz felfedezni valami állandó alapot a kibékítésre /reconciliation/. Ők ellentétes dolgokat akarnak. A legvégső, amit a kapitalizmus még megadhat, ez nagyon mérsékelt valami s alig érinti azt, amit a munkások követelnek, mivel a munkás aktivitás célja a demokratikus önkormányzat az iparban, annak a döntő meghatározása, vagyis olyan módszerek alkalmazása a termelés minden szakaszában, amelyeknél a feladatok, amunkaórák; a bérek stb. rendezése maguknak a munkásoknak a részvételével történik. Ez tehát magában foglalja a felülről rákényszerített hierarchikus ellenőrzés eltűnését. E szerint úgy tekinthetünk a szakszervezetekre, mint arra az egyedüli sejtre, amelyből az új ipari rendszer kifejlődik. Ilyen aspektusban a munkás gyanuja elkerülhetetlen, hogy a jelenlegi állam jellegében tulnyomóan kapitalista. Az állam ugyanis maga eszközeivel, akár a rend fenntartását célozza, hogy megelőzzon valamiféle ujrafelosztást, akár arra törekszik, hogy megtalálja az átmeneti kibékítés alapját bizonyos időleges szintézisben, a munkások előtt mindig gyanussá válik, az ő erőfeszítéseiknek a célja a demokratikus önkormányzat az iparban. A felhasznált módszerek különbözők lehetnek, de a cél változatlan.

Laszkinál ez a differenciálás tagadnatatlanul figyelemremélto. Ezzel parhuzamba állitható az a közgazdasági és társadalmi elemzés, amely "A tőké"-ben található: A tőkés vezető szerepe nemcsak a társadalmi munkafolyamat természetéből fakadó és ahhoz tartozó külön funkció, hanem egyzersmind egy társadalmi munkafolyamat kizsákmányolásának funkciója is és ezért a kizsákmányoló és a kizsákmányolás nyersanyaga közötti elkerülhetetlen antagonizmusban gyökerezik. Lppigy a bér munkással idegen tulajdonként való szemben álló termelési eszközök terjedelmével együtt növekszik célszerű alkalmazásuk ellenőrzésének a szükségessége.

Egy angol polgári lap a "Spectator" 1866 május 26.-án arról tudósít, hogy a "Wirework Company of Manchester"-nél, miután a tőkés és a munkások között bizonyos fajta társas viszony létesült, "az első eredmény a pocskolás hirtelen csökkenése volt, mert az emberek nem látták be, miért pocskolják jobban a saját tulajdonukat, mint bármelyik más vállalkozóét; márpedig a pocskolás, a behajthatatlan követelések mellett, talán a legfőbb forrása az ipari veszteségnek". Ugyanez a lap a következőkben fedezi fel a Rochdale-i cooperative experiments /szövetkezeti kísérlet/ alaphibáját: "Bebizonyították, hogy munkás társaságok sikeresen tudnak kezelni boltokat, gyárakat és az ipar csaknem valamennyi formáját, s rendkívüli módon megjavították az emberek helyzetét, de! de azután nem hagytak látható helyet a tőkések számára." /"They showed that associations of workmen could manage shops, mills, and almost all forms of industry with success, and they immensely improved the condition of

the men, but they did not leave a clear place for masters". / Micsoda szörnyűség! - tehetjük hozzá.

A Laski által is kritizált kapitalizmus körülményei-között a bERMunkások kooperációja pusztá eredménye a tőkének, mely őket egyidejűleg alkalmazza. Funkcióik összefüggése és termelő összorganizmusként való egységük rajtuk kívül, a tőkében van, amely egységé hozza és együtt tartja őket. Munkáik összefüggése ezért szmeileg mint a tőkés terve, gyakorlatilag mint a tőkés tekintélye lép velük szembe, mint egy idegen akarat hatalma, amely cselekvésüket a maga céljainak veti alá.

Tartalmát tekintve ezért a tőkés vezetés kettős jellegű, mivel kettős jellegű maga a vezetendő termelési folyamat is - amely egyrészt egy termék előállítására szolgáló társadalmi munkafolyamat, másrészt a tőke értékesítési folyamata -, formáját tekintve viszont zsarnoki /I.310-311/.

A jövőképben Marx által felvázolt társadalomban tehát nincs hely a kizsákmányolónak, viszont annál inkább meglesz a szerepe a szervezőnek - legyen szó a termelés műszaki vagy éppen emberi vonatkozásáról. Ebben a jövőképben a vezetés kettős jellege tartalma szerint annyiban változik meg, hogy a termék előállítására szolgáló társadalmi munkafolyamat technikai oldala mellett az emberi oldal nem kizsákmányolási viszony, hanem egyenjogú együttműködésé változik vezető és vezetett között. Formáját tekintve pedig természetesen ez a viszony nem zsarnoki, hanem demokratikussá, önkormányzativá változik.

Még Arisztotelesztől származik a jövő közösségi társadalmának uniformizálással kapcsolatos vádja. Szerint e közösség hibaváló, mert olyan, mintha valaki egyetlen lábból álló versenyt akarna írni vagy mintha egyetlen hurból akarna összhangzatot elővarázsolni. A szegedesség és szegénység kettősségét támogatja Arisztotelesz és ezen nem lényegesen módosít az sem, ha a kettőt megsokszorozzuk a szegedeket /pluralista/ több kizsákmányolt és elnyomott osztállyal helyettesítjük belé a jövő közösségi társadalmanak tehát uniformizálás az eredménye? Egyáltalán nem! - válaszol e vadra Campanella: "Ez az egység nem semmisíti meg a sokféleséget, hanem erősíti azt, s éppen ezért nem egy, hanem több hurból származik a harmonia. Arisztotelesz csak egyenlenséget hoz létre, amikor két ellentétből építi fel köztársaságát, nálunk viszont több hur egyesül s olyan az egész, mint a többszólamu dal, mert minden összecseng" /"A NAPVÁROS", 1959, 127. old. /

"Az ember tragédiája" az egyenlőség majdani megvalósulását a falanszter jelenetben karikatúrisztikusan ábrázolja. Felvonultatja Plátont, Michelangelot és az emberi történelem más nagy alakjait, torz szituációba helyezi őket, majd így nyilatkozik a szocializmus

egyenlőség-elv és a személyiség viszonyáról: "Mi egyformára, mily törpére szurte az állam..." - mondja Adám, kifejezve az író következtetését /Bolgár Elek annak idején a moszkvai "Uj Hang"-ban Madach műve dialektikus vonasait emelte ki/. De ami Madachnál hamis elképzelés Fourier-ről, azt mégis helyre kell igazítanunk. Furcsánan - és csúnyán ki - igazságtalannak kell tartanunk, hogy a falanxster miatt éppon Fouriert veszi célba az olyan kritika, amely a szocializmust a szűkséggel, az uniformizáltsággal vádolja. Miért? A francia utópisták közül ő képviselt az egyenlőség kérdésében "külön álláspontot", amelyre a fejlődés viszonylag kései stádiumaiban is /tehát ne csak az átmeneti, rövid időszakban és nem egyszerűen kenyszerűségből/ megtartja tervet a versenyt. Fourier ez utóbbit olyan élességgel és részletességgel dolgozta ki, hogy még napjainkban is megérdemli a figyelmes tanulmányozást. "Minél jobban fel tudjuk szítani a szenvedélyek, a harcok és a szövetségek tuzát egy kanton csoportjai és szektái között - írta 1813-ban - annál jobban versengenek ezek a munkában, annál nagyobb tökélyre emelik azt a termelési ágat, amelyért lelkesednek."/ "A négy mozgás...", 427/

Eltérően az ókori és az újkor elejei, de még a korabeli utópisták-tól is, Fouriერთnem egyszerűen a hideg racionalizmus jellemzi, továbbá egyáltalán nem osztozik az asketikus onmegtartóztatás felfogásában, hanem egyenesen az emberi szenvedélyek érvényesülésének kíván terep adni, nem elvetve még a luxust sem; inkább ez utóbbi általánosításának a tervet latolgatva. "A polgárok és a filozofusok nagyja tatására arra van szükség, hogy az érdek szemszögéből láttassuk velük ezt a szabadságot, hiszen ez az érdek az egyedüli istenük."/160/

Nem vitás, hogy egyes esetekben harsányan propagálja nézeteit és agítál azok megvalósítására: "Ha már ma is láthatnánk egy megszervezett kantont, ha láthatnánk, amint már hajnalban vagy harminc munkacsoport díszmenetben kilép a falanx palotájának kapuján, szétoszlik a mezőkon és a műhelyekben, diadalittas és tettvágyról tanuskodó kiáltásokkal loogtatván zászlóit, azt hihetnénk, hogy drjongók csapatait látjuk, akik tuzot és vért szednek maguk a szűkség és a szűkség miatt. Így lesznek azok az atléták, akik fel fogják váltani erőtlén bennünket a civilizáció és akik képesek lesznek rá, hogy nektárt és ambrozot neveljenek azon a földön, amely ma csak szedert és a konkoljt adja a civilizáltak gyöngébe." /249/

Megható mégis az az igyekezet, ahogyan Fourier ábrázolja, mai szóval élve, a különböző munkabrigádok termelési versenyét. A gyümölcs-termesztésben pl. az egyes gyümölcsfajták mind jobb minőségének megteremtésében. Hasonlóképpen a virágtermesztésben az egyes virágfajták nemesítésében serénykedő munkacsoportokat. "Ha meg lehetne őrizni és a kombinált rendben újra lehetne készíteni egy olyan fogást, például egy

szárnyast, amely ma Franciaország legnagyobb ingencének az asztalára kerül, meghallanátok, amint a kostolók nusz hibát is találnek ennek a szárnyasnak a felnevelésében és felnizlalásában, és úgy ítélnék, hogy a szárnyasokkal foglalkozó szekta /serie/, amely az egyedet felnevelte és eladta ahelyett, hogy a szemére vetette volna, megérdemli, hogy megszegyenítsék, vagyis arra ítélik, hogy fekete szalagot kössön a baromfiudvarral foglalkozó csoport zászlajára." /25/ Egy másik összefüggésben pedig ki mondja: "A körtetermesztéssel foglalkozó szektában több cselszövést szül a szövetekezés és a versengés, mint annnyi Europa politikai kabinetjeiben van." /426/

Elgondolkoztatóak azok a fejtegetések - ne feledjük, hogy Fourier a női emancipáció nagy ujkori előharcosa - amelyekben a család-témát variálja: "A szenvedélyes vonás három, egy célra irányuló, egymással versengő és egymástól független hatás segítségével bontakozik ki: ezek a gyermekek, a nők és a férfiak. A férfiakat a harmadik helyre tettem, mert a vonzás a gyengétől az erősig nagy végbe, vagyis a dolgok ama rendje, amely gazdasági vonzást fog gyakorolni, jobban magával ragadja majd a gyermekeket, mint az apákat és az anyákat, és jobban a nőket, mint a férfiakat; ily módon a kombinált rendben a gyermekek ösztönöznek majd a legjobban a munkára; utánuk meg a nők sarkallják majd a munkára a férfiakat." /120/

Fourier feltárja a szenvedélyek és az érdekek dialektikáját. "A természetes rend a legalkalmasabb arra, hogy felszítsa, kiegyensúlyozza és munkára fogja ezeket a szenvedélyeket. A munka azonnal szórakozássá válik, minelyt a munkát végzők progresszív szektákban /series/ történőrlnek. Akkor kevésbé dolgoznak a nyereségnek a vonzásában, mint a versengés és a szekta-üzellemeire jellemző többi mozgatóerő hatására... minél kevesebbet történnek a szekták a naszonnal, annál többet nyernek.. Az a szekta, amelyik a legtöbb anyagi áldozatot hozza hiúságának kielégítésére, az a szekta, amely a legtökéletesebb és legértékesebb árut állítja elő, és amely következőképp a legtöbbet nyeri azzal, hogy megelégedezik érdekeiről és csak a szenvedélyeire gondol; ám ha kevés versengésben, cselszövényben és szövetségben vesz részt, ha kevés benne a hiúság és a lelkesedés, inkább érdekből dolgoznak /egykedvűen/ mint külön szenvedélytől vezéreltetve és termékeinek a minősége éppen úgy, mint a naszna sokkal alacsonyabb, illetve kisebb lesz, mint a cselszövényektől fölosigázott szektáké. Ennélfogva annál kevesebbet nyer, minél jobban ösztönözte a nyereség szeretete." /428/

SEM TELJES LIBERALIZMUS. De térjünk vissza Laski politikaelméletére.

SEM ÁLLAMI BUROKRATIZMUS Megváltozik,ugymond,a politika társadalmi alapja s ezzel az állam jellege is. Az emberek visszamennek az állam alapjáig és úgy tekintenek rá, mint valami

emberek által alkotott létesítményre és nem pedig valami elvont közjó megtestesülésére. A feudális Insurance Act próbatétel elé került és a tapasztalat azt mutatta, hogy nem ad megfelelő választ az új problémákra. A munkások azt felismerték, hogy az állam lényegében a középosztály, a burzsoázia intézménye. Korunk leghíresebb külföldiek azokról az optimista ádóktól, amikor Maculay kijelentette, hogy a középosztály "az emberi faj természetes képviselője".

Laski nem csatlakozik az anarchistákhoz, akik általában tagadják a hatalom szükségességét. Abban reménykedik, hogy a termelés központi intézményei lassanként képviselői jellegűekké válnak és így ugyanilyen evolúció után az állam intézményei pedig a fogyasztás képviselői lesznek. Ugy tűnik tehát, hogy két hasonló intézmény-test posztulálódik a nemzeti törvényhozás mintájára. A fogyasztó dominanciáját a termelő vonatkozásában úgy lehet elkerülni, ha a termelők egy törvényhozás formájában a termelésre vonatkozó törvényekről döntenek. A fogyasztók törvényhozása ugyanakkor az ellátás problémáiról dönt. A közös kérdések, mint szintézisek, nyilvánvalóan közös meg egyezés tárgyat alkotják. Egyetlen központi hatalom sem lesz ezen a felosztáson belül egyedül szuverén. Bizonyos funkcionális korlátozások a gyapjú-kereskedelemben, a bányászati iparban, a hajózásban stb. önmagukat kínálják. A fogyasztó szempontjából egyes területi körzetek sőt országrészek, pl. Észak-Anglia problémái sajátosan jelentkeznek és ezt megfelelő helyen oldják meg. A belső hatalmak egyensúlyát funkcionálisan fogják kimunkálni. A megoldások igénylik a kollektív szerveződések rendszerét, megfelelő meg egyezések bázisán ők szerződéseket kötnek. A törvények pontos alkalmazásán a bíróságok foglalkoznak öröködni. Valószínűleg ki fog fejlődni az ipari bíróságok rendszere. Mint az USA-ban az egyes államok közötti vitában egy kiemelt méltóságu bíróság dönt, úgy a termelők és a fogyasztók intézményei közötti disputákban is speciális tribünale lesz a döntés joga. Mindezek alapján Laski csatlakozik Duguit prognózisához /"Le Droit Social, le Droit individuel", p.157/, hogy a jurisprudence fontos helyet kap majd abban a federalista típusú államban, amely felé tartunk. E problémát taglalják Cole "Self-Government in Industry" c. műve és Paul Boncour "Le Federalisme Economique" c. munkája.

A szabadság reális garanciája a nyilvánosság és hogy ez adekvát legyen a vezetéssel mindig alá kell vetni tevékenysége igaz vagy hamis, helytelen vagy helyes volta vizsgálatának és ellenőrzésének. Ezért az állami aktus nem különbözhet - méltóságát, jellegét stb. tekintve - az egyéni cselekvéstől.

#### FUNKCIONÁLIS ÉS FÖLDRAJZI

#### FEDERALIZMUS

Mindenki megérti, hogy egy olyan hatalmas terület, mint az Egyesült Államok, felté-

telezi a decentralizáció bizonyos rendszerét. Arizona és New York pl. teljesen különböző területek, s aki valamiféle uniformizált módszerre akarná kormányozni, akkor az illető bizonyára csődbe jutna. Ilyenformán a földrajzi tények ellentmondanak egy hamis egységre való redukálásnak. A kormányzati problémák minden egyes esetben annyira különbözőek /diverse/, hogy csak azok helyi tanulmányozása és megoldása bizonyul egyedül hatékonynak.

Ez a szükségszerűség még nagyobb mértékben jelen van Nagy-Britannia és a leány-nemzetek /daughter-nations/ vonatkozásában. Nyilvánvalóvá válik, hogy az érdekek komplexitása mondjuk Kanada vagy Auszália esetében jobban vezérelhető Ottavából vagy Melbourneból, mint - amiként a XIX század első felében a háborúra vonatkozó parancson kívül - a Whitehall egyedi központjából /single centre/. A "Downing Street"-ről való kormányzás azért vált baljóslatúvá, mert az ott implikált érdekek nem kevésbé voltak reálisak és önmagukban megállóan érvényesítendőek, mint annak a birodalomnak az érdekei, amelyhez tartoztak.

Az önkormányzatnak a vonatkozása azzal kapcsolódik össze, hogy mindjárt tovább menjünk annak az igazságnak a nyilvánvalóságához, hogy az emberek egy csoportja - rokon érdekei birtokában - előbb vagy utóbb ezeknek az érdekeknek az önálló igazgatását követeli meg. Ennek elég sokféle oka van. A Downing Street a XIX. század első hatva évében szószerint keptelen volt, hogy átfogja a felmerülő problémák komplexitását. Mármost az a törekvés, hogy létrehozzanak - amint ez jellemző Lord Grey gyarmati adminisztrációjára, amely a "Colonial Policy of John Russell's administration", London, 1853, két kötetében jól tanulmányozható - egy egyenlő és uniformizált politikát /policy/ olyan dolgok vonatkozásában, amelyek sem nem egyenlők, sem nem egyformák: ez csak veszélyes és állandó ingerultséget eredményezhetett. Nem volt sokáig tartható, hogy olyan közösségek, mint Ausztrália, kibéküljenek azzal, hogy politikai hatalmukat végső fokon átengedjék a központnak. Ugy nem őrizhetik meg törvényes méltóságukat, ha ez a központ gazdasági érdekeik székhelyén kívül van.

Ellenérvként felhozzák, hogy ezeken a területeken belül valamiképpen fejlődnie kell az egységnek is. Ezt az érvet megtalálhatjuk Dicey professor "Laws of Constitution" LX XVI. oldalán. Nem ez a helyzet azonban, legalábbis az Egyesült Államokban nem. Azt igazságnak tartják, hogy a hatalom eredeti felosztása már nem felel meg a közelmásfélszázados fejlődésnek. Amerikára vonatkozóan azonban nyilvánvalóan az az igazság, hogy az, ami fejlődik, kevesbé komplex egység, mint Franciaországban, ahol egy új adminisztratív éra születéséről

van szó. Elképzelhető, sőt valószínű, hogy az állami kormányzás történelmi rendszere sok esetben lehanyaglik, de ez aligha foglalja magában az alapeszme eltűnését. Nyilvánvalóan lenetetlen valamiféle hegeli harmoniába erőltetni olyan konfliktusos érdekeket, mint amilyen a mezőgazdaság és az ipar között van az Egyesült Államokban. Ez nem megoldható a Washingtonból való törvényhozás felettébb egyszerű eszközével. Ez még kevésbé megoldható Kanadára vonatkoztatva. Egyetlen megfigyelő sem hagyja észrevétlenül azt a tényt, hogy a nyugati terület a maga búzatermelésével, szemben áll a keleti ipari területtel; olyan antitétikus rendszert alkotnak kereskedelmileg, amely kizárja az egyszerű megoldást. Nem valószínűtlen, hogy a nyugat sorsa az lesz, hogy megfordítják a politikai hatalom egyensúlyát. Pontosan úgy, mint az Egyesült Államokban. Erről ír F.J. Turner a "American Historical Review" XVI. kötetében, 217. oldalán. Viszont mindket országban a reális szükséglet nem a kevesebb helyi önkormányzat, hanem a több.

Mindenesetre annyi nyilvánvaló, hogy a legutóbbi centralizáció csődöt mondott abban a tekintetben, hogy a felmerülő adminisztratív problémákat megoldja. Minden esetben kiderült, hogy azok nem olyan egyszerűek és nem könnyen általánosíthatók. Egy ingerült tisztviselő képe Washingtonban, aki arra törekszik, hogy Amerika méreteiben az ezerféle variációt egybeforrassza, nem derűsebb, mint azt látni, hogy miképpen ad helyet a kongresszus a helyi érdekek vonatkozásában a manipulációknak /Beard "American Government and Politics", p.296/.

Ezekben a magatartásokban tehát egy olyan alapvető elv érvényesítéséről van szó, amelyhez aligha lenet vég nélkül ragaszkodni. Az adminisztráció esetében van egy pont vagy határvonal, amelyen túl annak növelése már a hatékonyság csökkenését eredményezi. Ha egy kormányhivatalt annyira túlterhelnek munkával, hogy keptelen elegendes időt fordítani a sajátos problémák különös körülményeinek tanulmányozására, akkor ez azzal jár, hogy késlekedés áll elő és a késedelem árát ezekben az esetekben nehéz túlértekelni. Egy londoni tisztviselő aligha tud közelebbi kapcsolatba lépni a manchesteri ügyek részleteivel. Ezt napjainkban messzemenően illusztrálják az ipari zavarások és nyugtalanságok, amelyekről szólnak a brit bizottság jelentéseiben. Az Észak-Nyugati bizottságnak az volt a célja, hogy az ipari gépezet minden kis részletét a Whitehall hivatalaiból szabályozza és rákényszerítse akarát azokra az emberekre, akiket felkérték erre a lenetetlen feladatra. Az ipari nadviselés lövészárkai Lancashireben - mert ez már nem egy üzleti megítélés, amelyet 2-3 hónapra eme nagy ipari sereg helyszínétől igyekeznek irányítani - ez egy túlcentralizáció, amely a zavargásoknak az okát kezezi.

Ugy tunik tehát, hogy nemcsak arra kell adni lehetőséget, hogy a munkáltatók és a munkások maguk oldják meg saját dolgaikat, de azt is el kell érni, hogy a felsőbb tisztviselők abban a körzetben éljenek és így a lehető legközelebbi érintkezésben álljanak velük. /"It should be considered whether it would be possible not only to leave employer and workmen to settle more matters themselves, but to arrange that high officials should live in the area and within close touch at the earliest possible moment", Report, Bulletin 237 of the Bureau of Labour, p.49/

Nem kevésbé meggyőző a megfelelő Amerikai Bizottság jelentése, amely ugyanilyen problémát vizsgált. Itt az ellenőrzés egyéni és nem közösségi jellegű, de ugyancsak azt a következtetést vonta le, hogy a "távoli tulajdon...korlátokat szül a munkás nézőpontok megértésére lehetősége vonatkozásában, az ipar emberi problémáit illetően, valamint az egyes tulajdonosok érdeksolidaritása keresztezésében, hogy bizonyos liberális gondolkodású tulajdonosok szembeszállhassanak a többség autokrata politikájával" /"distant ownership...creates barriers against the opportunity of understanding the labour aspects, the human problems of the industry, and solidarity of interest among the various owners checks the views of anyone liberal owner from prevailing against the autocratic policy of the majority", Reports of the President's Commission, p. 4./ Még a nagyobb vállalatoknál is hasonló nehézségeket észleltek. "A távolság eleme, amely előidézi a vezetés késlekedését és hibás magatartását, nagyon fontos szerepet játszik. A foglalkoztatottak számára a vállalat munkáspolitikájaként az jelen meg, amelyet a helyi tisztviselők képviseltek, távol a végrehajtó szervektől, vagyis nem az, amit San Franciscóban a főhivatalnokok elvártak volna; így hát ez a távolság elszigetelte a főtisztviselőket a társaság és a vállalat ipari viszonyainak beható megismerésétől. A bizalom köteléke, mint a társaság és az alkalmazottak közötti kooperáció, ugyancsak szűk." /Ibid.p.10/

Ez valójában a túlközpontosított hivatali rendszer velejárója. Ezt annyira megzavarja az ügyek nagysága és sokasága, hogy jellegébe szükségképpen szűkké, despotikussá, tulformálissá válik. A problémák megragadására vonatkozó reális erőfeszítést nagyvonaluaknak tűnő, de valójában jelentéktelen általánosításokkal nyerttetesítik. Mindez magában rejti a helyi energiák hanyatlását, minthogy a reális hatalmat kivesszik a kezükből. A reális felelősséget elvetve, üres általánosságokat és nem reális felelősséget posztulál. Ha a tapasztalatra támaszkodunk, akkor bizonyos életerős és vérbő "üzleti szellem" kezd feléledni. És erre annál is inkább szükség van, mert a modern demok-

ratikus államban az adminisztrációért viselt felelősség nem annyira a köztisztviselők, mint inkább a tisztséget vállaló államférfiak vállán nyugszik. Ebből aztán létrejöhet egy olyan tendencia, hogy nem annyira a problémák megoldása felé haladnak előre, mint inkább a problémák megkerülését próbálják "elerni". Egy nagy sztrájk esetén pl. nem annyira bizonyos kormánydöntések az érdekesek, mint inkább a helyi konkrét megoldások konkrét megfogalmazásai. Ha kormány az alapvető iparágakkal érdemben foglalkozik, akkor esetleg kiteszi magát népszerűtlenségeknek, minthogy bele kell avatkoznia a fogyasztás normális folyamatába. Az ipar egészében a kormány érdekelt a rend fenntartásában és az természetes, hogy egy sztrájk folytatása ezzel ellenkező hatású. Így esetleg manipulációval igyekszik megszüntetni a disznarmóniát, viszont az így nyert hitele végső fokon jogosulatlan és muló. Legrosszabb esetben magát is feláldozza, hogy a harcoló pártok egyikének az oldalára áll. A sztrájkörállítás intézménye a munkások részéről azon a felismerésen alapszik, hogy a kormánynak csak rend-elmélete és pozíciója van, de ezzel elkerülhetetlenül csökkeni a dolgozó emberek erejét. Erről ír Cole "World of Labour" c. műve IX. fejezetében.

Fel kell figyelnünk arra, hogy a legcentrálisabb államok is felismerik e rendszer inadekvát mivoltát. Az utóbbi években Franciaország viharos fejlődése az adminisztratív decentralizáció irányába mutat. E változás okai mélyrenatóók. A közszolgáltatatal való növekvő elégedetlenség egy olyan törekvés elterjedéséhez vezet, hogy a felelősséget elharitják, illetve kívüli viszik a hagyományos kategóriákon. A felsőoktatás decentralizálása különösen érdekes annak sikeres mivolta szempontjából /Haurieu "Principles de Droit Publique" 1919/. Bizonyos közszolgáltatásoknak autonóm intézményre való kiépítése saját külön költségvetéssel nem zárja ki a kormányellenőrzést, viszont működésükbe nem-kormányzati érdekeket kapcsol be és reális változást hozott tevékenysége atmoszférájában. Erről ír Haurieu "Precise de Droit Administrative" és Michoud "Theorie de la Personnalité Morale", II.kötet, VII.fejezetében. Az se kétséges, hogy a helyi közelet felelevenítése az első világháboru után egyik elsőszámú problémája az új Franciaországnak a korábbi gazdagság felújítása érdekében /Lachapelle "L'Oeuvre de Demain", 1917/

Ha a politikai felelősség reális centrumát kívüli helyezik azon a szférán, amellyel kapcsolatosak az említett következtetések és intézkedések, akkor ez nemcsak a hatékonyság hiányát eredményezi, de egyszersmind közömbösséget tenyeszt. Pl. a városi iparkodás központját a városba kell helyezni s így allando kapcsolat létesül a haladó jobbitással. Hogy egy tenetséges ember egy ilyen

egy ilyen sajátos esetben mit tud tenni, ezt jól példazza A. Chamberlain példája Berminghamben. Egy ember, aki büszke arra, hogy London vagy New York polgára, csak akkor lesz olyan helyzetben, hogy ez reális meg-alapozottságu legyen, ha London és New York az onkormanyzat teljes fe-lelősségével bír. És nyilvánvaló, hogy ilyen eszközzel sokat tehetünk a közélet megpezsdítéséért, amelyet most még a köznivalók fojtogat-nak. Nem kell félnünk a lokálpatriotizmustól /parochialism/. Ez valójába abból az időből származik, írja Laski, amikor a tavolságokat nem szin-tette még meg a közlekedés fejlődése. Manapság Manchesterből Londonba utazni kevesebb idő alatt lehet, mintsem átutazni magm London területe. Ha a szomszéd példája ilyen szorosan érintkezik földrajzi értelemben is akkor inkább pesszimista ké szelgés a lokalizmus veszélyességére gondoln. Amit pedig egy ilyen változtatással megnyitunk, ez a kormányzati ügyek-ben való tanulás egyik alapvető forrása. Az egyházkozségi szu keblűség és a helyi ügyek kisszerűsége helyett itt meg kell latnunk a re lis ga-ranciát arra, hogy így az össznemzeti ügyekben való feikéüzülés iskola-ját nyerjük el pl. a koelet funkciók saját kialakításával először ezen a kisebb "terepen". Az Egyesült Államokban a federatív rendszereknek éppen ez volt az egyik nagy vívmányuk. Rooseveltt és Hughes New Yorkban Wilson New Yersiben kipróbálhattak alkalmasságukat - vonja le követke-ztetést Laski - a magasabb össznemzeti funkcióra. Ezek a formák bizo-nyították alkalmasságukat a közszolgálatra. Talán az sem lenetetlen, hogy egy napon hasonló kvalifikációt meg fognak követelni pl. mind a kongresszusi tagságra való alkalmasság, mintha hasonló esetekben. Végülis nem tűnik valószínűtlennek, hogy egy gyakorlati hivatalnok va-lamelyik helyi onkormanyzatból jobb tagja lesz parlamentnek, mint az a fiatal ember, pl. egy ártatlan és tapasztalatlan lord, akinek győzel-meit csak Oxford és Cambridge társasági vitáira korlátozódnak.

# 10. LASKI EVOLUCIÓJA A PLURALIZMUSTÓL A KOLLEKTIVIZMUSIG?

/Bernard Zylstra "From Pluralism to Collectivism -

The Development of Harold Laski's Political Thought", 1968/

A holland szerző e kérdésre pozitívan válaszol és ez önmagában figyelemreméltó s bár e helyen mi nem tudtuk átfogni Laski egész tevékenységét, de evolúciójának általunk tárgyalt periódusára vonatkozólag is érdemes felfigyelni azokra a kritériumokra vagy jellemvonásokra, amelyeket felhasznál "olvasatában".

**LASKI JELLEMZÉSE** Az az individualitás, amelynek Laski szerint jellemezni kell az új korszakot, természetesen, nem a burzsoázia hagyományos individualitása. Ez inkább az egyenlőség kontextusában értelmezett individualitás. A jövő társadalmának éppen ez a központi vonása. Ennek létrehozásában az államnak fontos szerepe lesz. Az "amerikai életforma" bírálata Laskinál e pozitív szerepvállalás tagadását érinti, amelyet t.i. a társadalmi egyenlőség létrehozásában kell betöltsön. Az igazi individualitás minden ember számára társadalmi kontextust feltételez, amelyet csak az állam tud kialakítani és fenntartani. Korábbi pluralista megoldását - Zylstra fordulópontként "A Grammar of Politics" c. 1925-ös Laski-művet jelöli meg - most már azért nem találja adekvátnak, mert akkor elégtelen figyelmet szentelt az ember társadalmi horizontja teljességének. Az egyenlőséget csak a társadalomban lehet realizálni, méghozzá az állam eszközének felhasználásával. Így hát a politikai teoretikus döntő problémája - ez Laskinál már 1915-ben megvolt - az ember, az állam és a társadalom közötti viszony /"His earlier pluralistic solution he no longer finds adequate since it took insufficient notice of the entirety of man's social horizon. Equality can only be realized in society, through the instrumentality of the state. For the political theorist, therefore, the crucial problem still is - as it was at the very outset of Laski's career in 1915 - the relation between man, the state and society", 185/

Laskinak meg kell válaszolnia a szabadság természetének kérdését. Pályafutása elején, vagyis az első világháború idején proklamálta az ember elsőbbségét /transcendence/ az állam viszonylatában. Ezt úgy realizálta, hogy kiemelte az állam és a társadalom nem-azonosságát, utalva a nem-politikai kötelékek pluralitására, mint amelyek éppen annyira autentikusak, mint az ember köteléke az államhoz. Így kívánta megújítani az emberi szabadságot, anélkül, hogy valamiféle anakronisztikus individualista szociológiára támaszkodott

volna. Végso kifejletében a szabadságot az egyenlőség funkciójaként értelmeste.

A második világháboru és az Egyesült Nemzetek megalakulása után arról írt, hogy addig nem lehetünk elégedettek, amig nincs egy igazi világ-kormányunk, amely kifejezné az emberek közvetlen választása és egy felelős parlament útján a népek közös akaratát. Ez nem az Egyesült Nemzetek, mivel a nemzeti szuverenitások kifejezéseként ott azok uralkodó osztályainak az akaratát fejezik ki és ennek alárendelik az egyszerű emberek érdekeit. Olyan egységes kormányzatot képzelt el, amelyet a decentralizált adminisztráció a legnagyobb mértékben kiegyensúlyozna. Így tehát világviszonylatban visszatért a "funkcionális federalizmus" eszméjéhez, amelynek keretében egyes funkciók /pl. a légi közlekedés/ világméretekben szerveződne, más funkciók /pl. a vasut, elektromos energia/ kontinentális méretekben, míg a funkciók harmadik csoportja /nevelés, egészségügy/ nemzeti ügykezelésű lenne.

KÖZVETLEN ELMELETI De térjünk vissza Laski általunk is tárgyalt kezdeti periodusának jellemzésére, meghozzá azokra a közvetlen elméleti előzményekre, amelyeket fellépésekor, mint eszmei környezetet, készen talált. Angliában 1880 és 1925 között a legjelentősebb filozófiai mozgalom az ugynevezett oxfordi idealizmus volt. E mozgalom keretében nem találunk az Austinhoz hasonló részletességgel kidolgozott szuverenitás-fogalmat, de államelméletük azért természetesen volt, amely szerint a politikai közösség akarata elvileg a legátfogóbb akarat az emberi társadalomban. Eme iskola legkiemelkedőbb alakjai T.H.Green, F.H. Bradley és B.Bosanquet. Amerikában velük párhuzamos egyéniség Josian Royce. A szellemi befolyás szempontjából ez az oxfordi idealizmus volt a legjelentősebb, amely a brit empirista tradíción kívül, főleg a Kant utáni német filozófiából táplálkozott. Bár ezt a mozgalmat neohegelianizmusnak jellemezhetjük, de ez nem jelenti azt, hogy minden részletében elfogadták a hegeli metafizikát. Green és Bradley határozatlanul és ingadozva kezelték a hegeli dialektikát, mint a logikai elemzés eszközét. Nem állították előtérbe eme államfilozófia radikálisan autoritárius felfogását sem.

Társadalmi és politikai filozofiaját illetően az oxfordi idealizmus reakció volt az angol utilitáriusok individualizmusára és Herbert Spencer felfogására. Ez az individualista társadalom-konceptió a szabadságnak egy "negatív" fogalmával dolgozott, amely magában foglalta az individuum korlátozásának a leépítését. Mármost az idealisták e helyett a szabadságnak pozitív törvényét védelmezték. Ez az emberi személyiség egy új felfogását képviselte és elvetette az asszociatív pszichológiát; továbbá kidolgozta a társadalmi közösség

új felfogását és elvetette a Bentham-féle hedonisztikus kalkulust a motiváció élvezet-szenvedés elméletet /pleasure-pain theory/. A Spencernél meglévő "állammal szembenálló ember" pozíciót egy "pozitív" viszonyral helyettesítette az egyén és a közösség vonatkozásában. Ezt a viszonyt a személyiség struktúrája és társadalmi környezetének /milieu/ kulturális struktúrája közötti kölcsönös függés alapzatára építették. Eme idealista politikai filozófia központi tézise, hogy az individuum - ha "önmegvalósításra" törekszik - nem létezhet és nem is létezik a társadalomtól elkülönülten. T.H.Green pl. az "én"-t "társadalmi én"-ként definiálta /self, social self/. Ily módon kívánták túlhaladni az angol individualizmus klasszikus formáját, amely az embert autotark entitasként kezelte. Ennek ellenére - mint Ernest Barker kimutatta - Green gondolkodásának bázisa az individualizmus maradt, minthogy valamennyi társadalmi kapcsolat és kötélek az egyén személyiségének az önmegvalósítását kell szolgálnia. Ily módon egy axiológikus individualizmust a szociológiai univerzalizmus keretébe helyezték - írja Zylstra. Az univerzalizmus tendencia, amelyet Green körülhatárolt, legkiválóbb követőinél, Bradley és Rosenquet gondolatvilágában, akik következetesebb neohegelianusok voltak, meghatározó vonás volt. Bradley számára az emberi egyén a közösség jóvoltából az, ami.

Laski fellépésének az idején, vagyis századunk második évtizedének közepén a "vélemény-klimában" az antietatizmus dominált, részben ama hatalmas növekedés reakciójaként, amelyet az állam szerepe elért a gazdasági növekedésben és a háború szükségleteinek ki-elégítésében. Az új eszmék a szindikalisták és guild-szocialisták táborából jöttek, ahol a mindent átfogó és központi állami szerep tradicionális fogalmait nem használták. Laski is kezdettől antietatistista, bár Zylstra kihangsúlyozza, hogy esetében mégsem beszélhetünk anarohizmusról.

#### LASKI PLURALIZMUSÁNAK JELLEMZŐI

Laski elégedetlen volt a politikai demokrácia módszerével, mert a parlamenti demokrácia nem találta meg az új problémák megoldásának az útját. A képviselői kormányzat sikeres volt a XIX. században, amikor az általános politikai jogokat védelmezte, ugymond, mind a gazdagot, mind a szegényt érdekeltté tudta tenni. A XX. századot azonban már nem elégítik ki a politikai jogok, mivel már a gazdasági érdekek érvényesítését követelik /Authority, 113/. A parlamenti kormányzat nagy hiányossága, még általános választójog mellett is, hogy az a népességnek csak egy szektorát, a középosztályt vagyis a burzsoáziát szolgálja ténylegesen. Bár ez az államkritika a 30-as években nagyobb jelentőségre

tesz szert Laski felfogásában, de már a kezdeti periódusban is - mint láttuk - felmerül annak a kritikája, amit Rousseau és a brit idealisták képviseltek, hogy t.i. az állam az általános akaratot képviseli, hogy így realizálódik a közjó /the state represents the general will for the realization of a common good/. Sajnos a kemény tények vizsgálata azt mutatja, hogy a ténylegesen fenntartott jólet csak a közösség egy szekciójának és nem az egésznek az érdekeiben történik /the good actually maintained is that of a certain section, not the community as a whole, Studies, 15/. Laski ilyen álláspontját már 1915-ben kifejtette és ezt élete végeig fenntartotta. FGondolati evolúciójában ezt egy megmaradó, állandó elemnek tekinthetjük, bár a "gazdasági jogok" realizálásának a problémája fejlődésének első szakaszában még nem foglalt el olyan központi helyet, mint később. Más szavakkal kifejezve, ez azt jelenti, hogy Laski elégedetlensége a politikai folyamatokkal nem tisztán formális vagy csak mennyiségű vonatkozású volt. A baj nem a demokraciában van, hanem a demokráciának a társadalom politikai imenziójára való korlátozása törekvéseiben fejeződik ki. A demokracia bajainak/"malais de la democratie"/a gyógyítása nem a kevesebb, hanem a több demokracia útján keresendő, vagyis annak a társadalmi-gazdasági szférára való kiterjesztése formájában /Authority, 16/, 184/.

A HATALOM MEGOSZTÁSA Laski federalizmus-fogalma esetében a középpontban a hatalom megosztásának az eszméje áll /idea of the divisibility of power/. Mit jelent ez az

államelmélet vonatkozásában? Laski már első könyvében jól a szociológusok ezt, mint a pluralizmus és a monizmus szembeállításának problémáját. "Mi azt az országot részesítjük előnyben, ahol a szuverenitás megosztott" /"We prefer a country where the sovereignty is distributed", Studies, 273/ A hatalom "federalista megosztását", amelyet Laski mint pluralista képvisel és védelmez, Zylstra szerint, nem kell összekeverni azzal az érvelessel, amit a "hatalmak elkülönítése" /separation of powers/ hagyományos doktrínája jelent. Elismervé azt, hogy a kormányzás dolga bizonyos természetes klasszifikáció a törvényhozói, végrehajtói és bírói tevékenységek, Montesquieu érveit azonban nem fogadja el, mintha ezeknek a "hatalmaknak" az elkülönítése volna a szabadság titka. Az igazság az, hogy a kormányzás ugyan nem engedi meg, hogy a kategóriák egzakt felosztását elvegezzük /"The truth is that the business of government does not admit any exact division into categories", Authority, 71/. Ez csak a kormányzás obstrukcióját jelentené, különösen tevékenysége növekedtevel, amikor is létrejön annak a szűkegessége, hogy a végrehajto hatalom reszeről törvényalkotói akciót vegezzenek /require legislative action on the part of executive

power, 72/ Laski a tradicionális doktrína értékét a jogászi-bírói tevékenység függetlenségében látja, de meg itt is áttörök az elméletet, mivel a bíróságok is foglalkoznak törvényalkotással /also engage in legislation/. A hatalmak elkülönítése csak annak akadályaként játszik szerepet, hogy mindegyik hatalmi ág szükségtelen túltengését ellensúlyozza, de eleve nem határozza meg a hatalmak minőségét és terjedelmét a szóbanforgó területeken. Sőt ezen hatalmak elkülönítésének a törekvés valamilyen egzakt formában, amiként ez megvan az Amerikai Alkotmányban, tulajdonképpen inkább összekeveri azokat.

A hatalmak elkülönítése helyett tehát a hatalom megosztása mellett érvel. - a funkció alapján. Ez olyasféle jelent, hogy a hatalomnak oda kell kerülni, ahol a legbőlcsebben lehet gyakorolni társadalmi jelentőségű célok érdekében. Ez a hatalmi viszonyok újraalakítását követeli meg, ami napjainkban végbemegy. Már első publikációjában azt hangsúlyozta, hogy mindez az államhatalom bizonyos redukcióját foglalja magában. Különbösen sincs valamiféle, az államnak inherens, természetes kontrol, és bölcsebb lenne kimunkálni a társadalmi erőfeszítéseknek útjait és módjait az állam szféráján kívül. A hatalom megosztásának a lehetősége maga azon alapszik, hogy az állam és a társadalom nem identikus fogalmak. Az állam csak része a társadalomnak: "birodalma csak azáltal nyer szorosabb értelemben vett jelentőséget, hogy meghatározott problémák legjobb megoldását teszi lehetővé" /"its dominion must be strictly relevant to the problem of what purposes it can best fulfil", Authority, 74-75/ Zylstra végigköveti Laski gondolatmenetét, ahogyan a hatalom megosztásának két útját fölvezet: a területi és a funkcionális módszer alapján.

#### AZ ÁLLAM

#### ÉS

#### A TÁRSADALMI OSZTÁLYOK

Laski meg volt győződve arról, hogy korunkban a társadalom és ítéletének realizálni kell az emberek számára az anyagi és szellemi javak bizonyos minimumának az elérését. Ez a létező minimum nem megegyezés kérdése. Tulajdonképpen egy törpe kisebbség kényszeríti rá a többségre, a dolgozók osztályára. Ily módon feltárul előtte már kezdettől fogva a társadalmi osztályok küzdelme. Zylstra idézi Laski 1916-os levelét Holmeshoz: "I take it that the interests of capitalist and labour are irreconcilable in fundamentals - there's a sum to divide and each wants more than the other will give", Letters I.p.20, 1916 szeptember 16/ Ez a konfliktus meghatározza az állam életét, amely korunkban a tulajdonos osztály érdekének kedvez, ily módon kapitalista intézmény /"The state is in reality the reflection of what a dominant group or class in a community believes to be political good. And, in the main, it is reasonably clear that political good is

today for the most part defined in economic terms. It mirrors within itself, that is to say, the economic structure of society", Authority, 81 Foundation, 238/ Az államról tehát a társadalmi osztályok terminusaiban beszél. Hozzáteszi, hogy ez nem azt jelenti, hogy végső soron az államot tudatosan átváltoztatják tulajdonos osztály érdekeinek szolgálatára. Ha így érvelnénk, így szól Laski, akkor valami "rosszkaratu teleológiát" tulajdonítanánk a történelmi folyamatoknak, amit ilyen általánosságban nem állíthatunk. Mégis az irányításban résztvevők eszméi horizontját korlátozza az említett birtokos osztályok érdeke.

Laski célja a kapitalista állam eliminálása. Ez ugyanis összeférhetetlen a szabadsággal. Világosan megjelöli a célt, amelyet el kell érni: a középosztálytól a munkások kezébe kell átkerülni a gazdasági hatalom, pontosan úgy, ahogyan félévszázaddal a napoleoni háborúk után a földbirtokosokat felváltották Észak-Angliában a gyárosok. /"transference of economic power from the middleclass to the workers exactly assint the half-century after the Napoleonic wars, the squirarchy was replaced by the manufacturers of the North of England", Foundations, 34/ E periódusban a célt nem az állam eszközeivel véli megvalósíthatónak. Az "állam-szocializmus" teljesen összeférhetetlen a szabadsággal. Laski maga, úgy mondhatni, teljesen federatív megközelítési módjával, amely a társadalmi akciókat elsődlegesen az államon kívül helyezi, azt tartja, hogy a kapitalista állam eliminálása realizálásának az útja: a társadalom szekcionális és funkcionálisan gazdasági érdekei reflexiójaként kezelt államot átváltoztatni a társadalmi harmonia eszközévé.

E periódusban Laski elveti a forradalmat, mint a társadalmi változás megvalósításának útját. Miért? Zylstra véleménye szerint azért mert ez nem felelne meg antietatista gondolkodásmódjának.

"A GRAMMAR OF POLITICS" Zylstra arra a következtetésre jut, hogy nem sokkal később /sőt már 1925-ben/ Laski revidálja saját pluralizmusát és áttér a kollektívizmusra stb. Természetesen ez a következtetés bennünket is érdekel, méghozzá nem általában - vagyis nem Laski életművének egésze - hanem fejlődésének kezdeti periódusára vonatkozóan, amikor megalkotta magát a politikai pluralizmus fogalmát, mivel itt tartalmilag ellenőrizhetjük, hogy adekvát-e kezdeti fejlődési periódusának a jellemzése /tehát tényleg egy olyan pozícióról van szó ebben az időben, amelyről "át kellett térni" stb./

Nézzük meg tehát milyen képet fest Zylstra az egyén és a közösség viszonyára vonatkozó felfogásáról /különösen - ismételjük - Laski első vagyis amerikai fejlődési periódusában/? Egyrészt azt doku-

mentálja, hogy Laski "fél" az univerzalisztikus metafizikától vagyis hogy Laski nem ismer el olyan "univerzálialkat" - pl. az állam "univerzálialját" - amelynek realitása nem kötődne össze az egyéni akaratokkal /tekintsünk most el attól, hogy ez a kapcsolat hol és miként realizálódik Laski szerint/. Ezt a "felelmet" Zylstra úgy magyarázza, hogy ehhez filozófiai ontológia szükségeltetik /t.i. az "univerzális k" elfogadásához/, márpedig ilyen Laski nem dolgozott ki.

Másrészt, azt véli felfedezni Zylstra, hogy áttérésekor Laski már hangsúlyozza az állam általános vagy univerzális funkcióját, ami - ugymond - arra mutat, hogy Laski túllépett arodhon "mutualismusan", illetve a szindikalisták antietatismusan. 1925-ös könyvéből idézi: "Mint hogy mi elvetjük az általános akarat ilyen eszményi formáját, így nem is kenyszerülünk az asszociációk egy olyan rendszerére támaszkodni, amely módszerét adná annak, hogy bennük és rajtuk keresztül legjobban elérhető a társadalom célja"/"But because we reject a general will in this ideal form, we are not driven to rely upon a system of associations as the method in and through which the end of society can be best achieved"/. Kérdés, hogy ez a szöveget felfoghatjuk-e úgy - mint Zylstra értelmezi - hogy itt "maga elismeri, hogy problematikája már meghaladta a pluralista szakaszt"/"Laski himself admits that his problematic has passed the pluralist stage", Zylstra, 100/. Mégis e mögött - még Zylstra szerint sem - nem az asszociációk eliminálásán, sőt azokat meg kell tartani éppen azért, hogy a társadalmi rendszer vezetésére befolyást tudjanak gyakorolni. Mármost ahol kiadják a rendeleteket, ott azok visszavonásig meghatározzák annak társadalmi rendje egészének jellegét és ezért úgy kell kezelni őket, hogy az egyenlőség szempontjából tanulmányozzuk azt. A társadalom minden egyes személyt egyenlő értéknek kell kezelje, vagyis mint bármelyik más személyt. Ha az akaratókat, amelyek az asszociációk közötti harmóniát eredményezik majd, pusztán összeadjuk, akkor ebből nem jön ki egyenlőség. Egy gyemantcsiszoló mint gyemantcsiszoló nem tudja olyan fokon befolyásolni a társadalmat, mint azt a bányász mint bányász megteneti. Az ilyenfajta okoskodás Zylstra szerint a társadalmi rendszer mint egész koncepciójából indul ki, eltérően a partialis asszociációk sajátos intézményeitől. Ha ez utóbbira helyezi a hangsúlyt Laski, akkor ő ezt mint pluralista teszi, így törekedven biztosítani a szabadságot, amely elveszett - ugymond - a monista társadalomban. Későbbi periódusában viszont, Zylstra szerint, bevezeti a totalitást /"Wholeness" eszméjét, hogy így garantálja az egyenlőséget. A társadalom minden egyes személyt egyenlően kell kezeljen, viszont ezt az egyenlőséget nem létesítheti egy olyan akarat, amely a partialis asszociációkból adódik össze. Ez a gyengéje, ugymond, azoknak az elméleteknek, amelyek

a korlátozott társadalmi csoportok "fölkötti" realitást tagadják. Ez a kritika vonatkozik a guild-szocializmusra, a szindikalizmusra - és Zylstra szerint - Laski korai pluralizmusára. E pontról Laski úgy mozdult el, úgymond, hogy az egyenlőséget kezdte hangsúlyozni a szabadság rovására, jóllehet nem veszítette el érdeklődését a szabadság iránt sem. "Ha a társadalmi intézmények lehetővé teszik számomra önmagam olyan kifejezését, amelyet a kielégítő egyensúly tényezői még meg is követelnek, akkor én a kreativitás értelmében szabad vagyok." /"If social institutions permit me so to express myself that my life acquires a satisfactory balance of impulse, I am, in a creative sense, free.", 66/

E tételt Zylstra kulcsfontosságúnak minősíti az átmenet megítélésekor. Az asszociációk az indítékok kifejezői. Most már Laski többet akar: az indítékok egyensúlyát /a balance of impulses/. Ez viszont egy olyan intézményt igényel, amely túllép a partialis asszociációkon, mivel ez utóbbiak maguk nem tudják elérni ezt az egyensúlyt. Ha az "egyensúly" létrehozásában a partialis csoportokra hagyatkozunk, akkor kitésszük magunkat az egyoldalúság veszélyének, azaz a társadalmi egyenlőtlenségnek. Az államnak egyébként sem elegendhet meg akarata tisztán fragmentáris megvalósulásával a partialis asszociációkban. Ami számára fontos, ez az az út, amelyen ezeket a fragmentumokat koordinálja. Azok viszonya és nem elszigetelésük határozza meg azt a fokot, amellyel természete kielégül.

Zylstra megismerli összefoglalni Laski evolúcióját 1915 és 1925 között a következő tézisekben: kezdetben az "elszigetelés" /isolation/ fogalmát hangsúlyozza, hogy feltárja a szabadsághoz vezető utakat; később egy olyan pozícióra jut, amelyben a "viszony" /relationship/ és kapcsolat fogalmai sokkal fontosabbak, sőt központiakká, mert így véli megalapozni tudni az egyenlőséget.

Ebbe "kapcsolat" intézményi megtestesülése az állam, ez Laski későbbi gondolata Zylstra szerint. Amikor Laski azokról a szabályokról beszél, amelyek meghatározzák a társadalmi rend mint egész jellegét, ezt az egyenlőséget csak az állam valósíthatja meg, amely t.i. kiadhat egyáltalán ilyen szabályokat. Az állam létre kell hozza "az impulzusok egyensúlyát" és az asszociációk közötti harmóniát. Üselekvési terrénuma, a fogyasztás meghatározásakor, a funkciók koordinációjában áll. Az egyenlőség kialakításához, hogy t.i. a minimális szükségleteket kielégítse, ellenőriznie kell a többi asszociációt. Szorosan véve egy adott funkció - a nevelés pl. vagy a szén biztosítása - a társadalom központjának a jellege és ez megköveteli annak ellenőrzését. Így hát az állam mindenek előtt az emberek egészét védelmezi.

Zylstra hozzáteszi, hogy ezt nem úgy értelmezi, mintha az államot nem lehetne összevetni a legkülönbözőbb módokon más társadalmi csoportokkal. Az államnak bármely tisztviselője, jellegét tekintve, nem különbözik a többi állampolgártól. Egy és ugyanazon kísértésnek vannak kitéve. Azonos módon tévedhetnek és hibáznak. Szemléletük, mint bármely más személy esetében, azon tapasztalatok korlátai között maradnak, amelyek őt érik környezetük részéről. Mármost az a tény, hogy az állam képviselői utján cselekszik, egyszeremind azt is jelenti, hogy nem lehet szuverén pozíciója a többi asszociáció vonatkozásában, vagyis nem képvisel valami végző kontroloit a többi közösségi akarat fölött. Ugyanakkor a hivatás testületek csak a funkcionális problémák eldöntésében nyújtanak értéket, míg az államnak általános ügyekkel van dolga, amelyeknél a "társadalom mint egész" jelentkezik. Az állam akarata "moralisan koordinálható" a hivatás testületek akaratával vagyis azoknak a konszenzusára törekszik, amelyeket egyébként befolyásol /who are effected by it/. Viszont az állami akarat jogilag, törvények útján /legally/ nem koordinált más akarral, amíg - képviselői útján - biztosítja azt, hogy egyedül ő határozza meg a hivatás testület működését. Ebben a vonatkozásban senkivel sem áll az állam versenyben.

Laski még fenkölt szavakkal is fogalmazza ezt: az "a társadalomnak alapvető eszköze"/39/; az "a közösség túlsúlyban lévő /ponderating/ anyagi ereje" /57/. Mármost az államot tényleg nem szabad azonosítani a társadalommal. Az nem olyan testület /body/, amelyből más testületek kinőnek /derive/. Felsőbbséget /pre-eminence/ morális alapon kell érvényesítenie. Az állam nem egy megkoronázó pontja valamely hierarchikus struktúrának. Ehelyett meghatározása: *communitas communitatum*/105/. Egy közösség - más közösségekkel együttvéve. De ugyancsak a közösségeknek egy közössége is.. /"It is only a community with other communities. But also it is a community of communities"/,105/

Zylstra úgy találja, hogy mindkét fenti megközelítést tartalmazza az 1925-ös mű /"A Grammar of Politics"/, megköszönve az utóbbi döntő súlya mellett. A funkciók széleskörűsége, amelyet gyakorol, a hatalom kiterjedtsége, azaz a ellenőrzőjeve teszi őt; ezt a megkülönböztetést az emberek boldogsága igényli - és számára mindez olyan cselekedetekben realizálódik, amelynek erejével nem rendelkezik egyetlen más testület sem. Ha nem vetem magam alá az egyénis rendelkezésének, úgy azt ezzel bármikor otthagyhatom. Szociális értelemben számiznetnek /ostracism/ azok, akiket egy bizonyos szeretek. Megfén egyesíthetnek kiátkozással, amelytől én félek. Végülis azonban evilági és érzékelhető következményeivel szemben engem megvéd a törvény és a



/ "Otto Gierke als Rechtsphilosoph", Logo. XI, 1922-1923, "Sociology of Law", 1947/

A HOLLAND

ABRAHAM KUYPER

/1837-1920/

Beijolyasos holland teológus és államferfi: a Forradalomellenes Politikai Part /"Antirevolutionary Political Party"/ vezetője, az Amsterdami Szabad Egyetem megalapítója, aki a református keresztény élet szemlélet alapján alkotta meg társadalmi pluralizmusát. Kuyper egy olyan központi eszmét posztulált, hogy mivel a végső szuverenitás az Isten tulajdona mint minden dolog alkotója, amely rajta kívül létezik és semmi az alkotáson belül, beleértve a társadalmi szférát, nem jelenthet önmagában abszolút szuverenitást. A társadalmi szféra legjobban a "behatárolt szuverenitás"/"limited sovereignty"/ jellemzi. A társadalmi struktúrák a teremtés rendjében alapozódnak meg, bár ezt a rendet csak egyik dimenziójában tükrözik /reflect/. A társadalmi szférák pluralitása a teremtés rendjében meglévő pluralitást tükrözi /"A plurality of social spheres mirrors the plurality of dimensions in the creation order"/. Ezer az alapon állítja, hogy minden egyes szféra szférát valami egyedi elvvel belső "életelv" /"life principle"/ határozza, amely azt feltételezi, behatárolja és speciális helyre teszi a társadalmi szférákhoz viszonyítva. Ez a belső elv a megfelelő szociális kötelességek megadása hatalma és tekintélye mértékét, bár csak korlátozott módon. Minden egyes társadalmi szféra hatalmat és tekintélyt normatív feltételezéssel jellemzi saját különös életelvvel: saját szférájában bír szuverenitással /it has "sovereignty in its own sphere"/. Ez utóbbit kifejezést úgy fogadjuk fel mint Kuyper társadalmi perspektívájának jellemzőjét. A holland egyetemet felváltott szuverenitás a saját szférájában... társadalmi koncepciója élete ana törekvésének volt egy része, hogy felélessze és megújítsa az emberi élet világi református bibliai szemléletét. Közvetlen inspirátoraként Calvin Janost nevezi meg /"Christianity and the Class Struggle", 1991, English translation by Dirk Jellema 1950; "Calvinism: Six Stone Lectures", presented at Princeton University, 1899/

J. DOOYEWEERD

FILLOZOFIAI RENDSZERE

Kuyper alapelveit filozófikailag az egyetemen két professzora dolgozta ki: D.H. fn. Vollenhoven /szül. 1892/ történész és J. Dooyeweerd /szül. 1844/ filozófus. A szerző főleg az utóbbi munkája alapján ismerteti a rendszert.

Dooyeweerd filozófiai rendszere három, egymáshoz kapcsolódó részt tartalmaz. ELŐSZÓR: az elméleti gondolkodásnak egy olyan transzcendentális kritikáját építette ki, amelyben megkísérli megalapozni a filozófiai gondolkodás elkerülhetetlen függését /dependence/ a fundamentális vallási motivumoktól. Szerinte a görög gondolkodás, fundamentális vallási alap-motívuma az anyag és a forma /matter and form/.

Ez az alap-motívum a prehomeroszi formátlan élet és halál természet-vallása, valamint az újabb olyposzi kulturális vallás istenei - a forma, a mérték és a harmonia vallása közötti konfliktusból veszi eredetét. A skolasztikus keresztény gondolkodás alap-motívuma a természet és a kegyelem /nature and grace/, amely eredetét tekintve a természetre vonatkozó klasszikus görög felfogást a maga forma-anyag motívumával a bibliai kinyilatkoztatáshoz igyekezett hozzáigazítani. A modern és a jelenkori gondolkodásban ez a skolasztikus keresztény motívum gyakran álszintézishez vezetett az eredeti és az autentikus bibliai motívum és a humanizmus között a maga különböző formáival. Dooyeweerd azonosítja a humanista gondolkodás alap-motívumát vagyis a természetet és a szabadságot, amely eredetét tekintve, először, a természetnek ember részéről történő és isteni elhivatottsága alapján végbemenő alárendelése bibliai felfogásában gyökerezik, másodsor pedig az embernek a krisztusban való szabadságában. E kérdés irodalma: H. Dooyeweerd "A New Critique of Theoretical Thought", vol. I., "The Necessary presuppositions of philosophy", 1953; in the Twilight of Western Thought, Chs. I. and II., "The Pretended Autonomy of Philosophical Thought", 1964; "Die Philosophie der Gesetze-idee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie", Archiv für Rechts und Sozialphilosophie, LIII, 1967, pp. 1-30.

Elemző feldolgozásában kimutatja, hogy a humanista alap-motívum egyszersmind az individualizmus és az univerzalizmus között a modern társadalom és politikai gondolkodásban meglevő dialektikus polaritás bázisán nyugszik. Mint láttuk, Zylstra elemzésében, Laski sem tudta elkerülni ezt a polaritást annak a ténynek ellenére, hogy gyékénysége kezdete óta törekedett egy végső alternatívát kidolgozni. Végül Dooyeweerd megfogalmazza a bibliai alap-motívumot, mint a teremtés igyét, a bűnbosszút és a megváltást, Jézus krisztus mint Isten testet öltött szava által, a Szentlélek közlése útján. E kozmikus filozófia egy mozgalom, amely arra törekszik, hogy ezt a motívumot kifejezze az empirikus realitás elméleti feldolgozásával.

MÁSODSZOR, Dooyeweerd kifejlesztette az agyanevezett modalitás szférák általános elméletét, az empirikus realitás redukálhatatlan transzcendentális modalitási aspektusait, amelyek az emberi tapasztalat bázisán nyugszhatnak az időbeli rend keretein belül. Ezeket az aspektusokat modalitásoknak tartja azért, mert azok fundamentalis utak és módok, amelyek segítségével az ember megtapasztalja az időbeli realitást. Ezek az aspektusok mint olyanok nem vonatkoznak konkrét valamire, azaz konkrét dolgokra, eseményekre, szociális kütelőkre stb., hanem csak azok mikéntjére /not to a concrete what but only to the how/, minthogy azokat eme sajátos és fundamentalis módon tapasztaljuk /the particular and fundamental manner in which we experience these/. Erre vonatkozólag

zylstra idézi is mestérét: "Időbeni empirikus horizontunknak megvan a mennyiségi aspektusa, a térbeli aspektusa, egy extenzív mozgás aspektusa, egy energia aspektusa, amelyben az empirikus realitás fizikokémiai viszonyait tapasztaljuk meg, egy biotikus vagy a szerves élet aspektusa, egy érzés és érzékelés aspektusa, egy logikai aspektusa, azaz időbeli tapasztalatunk distinkciójának analitikus módja, amely fogalmaink és logikai ítéleteink alapját képezi. Aztán van egy történeti aspektus, amelyben társadalmi életünk fejlődése kulturális módját tapasztaljuk meg. Ezt követi a szimbolikus jelentések aspektusa, amely valamennyi empirikus lingvisztikai jelenség alapját alkotja. Továbbá a szociális érintkezés aspektusát beleértve az udvariassági, figyelemességi és jólneveltségi szabályokat, a divatot stb. E tapasztalati mód folytatódik az ökonomiai, esztétikai, jogi és morális aspektusokkal, végül a hit és a meggyőződés aspektusa." /"Our temporal empirical horizon has a numerical aspect, a spatial aspect, an aspect of extensive movement, an aspect of energy in which we experience the physico-chemical relations of empirical reality, a biotic aspect, or that of organic life, an aspect of feeling and sensation, a logical aspect, i.e. the analytical manner of distinction in our temporal experience which lies at the foundation of all our concepts and logical judgement. Then there is a historical aspects in which we experience the cultural manner of development of our societal life. This is followed by the aspect of symbolical signification lying at the foundation of all empirical linguistic phenomenon. Furthermore, there is the aspect of social intercourse, with its rules of courtesy, politeness, good breeding, fashion, and so forth. This experimental mode is followed by the economic, aesthetic, juridical and moral aspect, and, finally, by the aspect of a faith or belief". H. Dooyeweerd: In the Twilight of Western Thought, 1960, p.7; vol. II. of the New Critique is devoted entirely to "the general theory of the modal spheres" and to the problems of epistemology/.

Zylstra utal Dooyeweerd felfogása és prolegomenája széleskörű vitájára. Ezek közül megemlíti a következő munkákat: M. Fr. J. Marlot S. J. "Grundlinien der Calvinistischen 'Philosophie der Gesetz-idee' als Christlicher Transzendentalphilosophie", 1954; A. L. Conradie "The New Calvinistic Concept of Philosophy", 1960; V. Brünner "Transcendental Criticism and Christian Philosophy", 1961; Richard Kroner "Philosophie und Christentum", in "Philosophy and Christianity", 1965, p. 11. 19; C. G. Seerveld "Dooyeweerd's Contribution to the Historiography of Philosophy" in "Philosophy and Christianity", 1965, pp. 193-202; and E. L. H. Taylor in "philosophy and Christianity", 1965, pp. 64-252.

Dooyeweerd kifejti, hogy a modalitások rendje növekvően komplex és irreverzibilis. Egy "későbbi" aspektus tételezi a "korábbiakat".

**HARMADSZOR**, Dooyeweerd megalapozza az individualitás tipikus strukturáinak az elméletét, amelyekben a konkrét dolgok, események, társadalmi viszonyok, stb. megjelennek; továbbá lefekteti a kölcsönös egymásbefonódásokat /mutual interlacements/ a különböző belső természetű rendelkező individualitás-strukturák között. Ezt a "The New Critique", 1957, III. kötete tartalmazza, amelyben kiter a megfelelő szociális szférák problémáira is.

**ZYLSTRA** Ez a modalitás-szféra elméletére vonatkozik. Ezt az elméletet úgy is le lehet írni, mint egyrészt a pluralista ontológia, másrészt a pluralista epistemologia modalitás-jellegű megalapozását. Nevezetesen mindegyik modalitást egy bizonyos sajátosság, modalitás gyökér vagy mag /certain specificity of a modal kernel/ jellemez, amely biztosítja annak redukálhatatlan sajátos jelentését. Ez a redukálhatatlanság nem azt jelenti, hogy egy modalitás önmagában és önmaga által létezik /exists in and by itself/. Ez inkább az empirikus realitás ált. aspektusa, amelynek modalitás jelentése csak egy inter-modalitások közötti koherencia belül tárulkozhat fel, minden más aspektussal együttvéve. Ez az ~~inter~~-modalitások közötti koherencia a realitás minden egyes aspektusának modalitás strukturáján belül tükrözi önmagát az "analogikus momentumok" segítségével, amelyek más tapasztalati módok modalitás-gyökereire vonatkoznak, méghozzá anélkül, hogy azokra redukálhatók lennének, minthogy azoknak megvan a saját modalitás jelentés-mag minőségük. Az analogikus momentumok vagy retrocipator vagy anticipator jellegűek, attól függően, hogy egy korábbi vagy későbbi aspektusra vonatkoznak a mi időbeni tapasztalati horizontunkon. A retrocipator momentumok egy modalitás konsztitúói. Az anticipator momentumok pedig regulatívok, megnyitják és kiszélesítik-elmélyítik az aspektusok jelentését. Aspektális strukturája előnyös helyzetéből a realitás feltárja önmagát mint modalitás diverzitás az inte-modalitások közötti koherenciában. Dooyeweerd úgy írja, hogy elvileg a respektív modalitás aspektusok határozzák meg azokat a határvonalakat, amelyek a különböző szaktudományok között vannak, és amelyeket akkor sem lehet ignorálni, ha a valóság interdiszciplináris kutatásáról van szó. Az elementáris alapfogalmakat minden egyes diszciplinában használják és ezek végső soron az analogikus momentumokra irányulnak, vagyis az egymás közötti kapcsolatokat pontjaira, egyrészt, a tanulmányozott aspektus magját képező jelentés mozzanatm, illetve többi modalitás között, másrészt. /H. Dooyeweerd "Die analogische grondbegrippen de vakwetenschappen en hun betrekking tot de structuur van de menselijke ervarings-horizon -

Proceedings of the Royal Academy of Science, 1954/

A további kutatás számára fontos realizálni, hogy mind a modalitás analízise, mind pedig az individualitás-struktúrák analízise feltételezi a kozmonomikus eszme filozófiájának fundamentális kiindulópontját, azaz a bibliai könyvtárgyok alap-motívumát, amelyről korábban volt szó. A teremtes isteni aktsa egy olyan rendet alapozott meg, amely meghatározza a különböző tényleges entitások természetét. Dooyeweerd a krisztusi tanítás eme alapvető tanítását úgy fejezi ki, hogy alapvető distinkciót tesz a realitás "törvény-oldal" és "tenyvelő-oldal" között. /"law-side", "factual object-side"/. Ennek megjelölésén a modalitások ezt a distinkciót tükrözik. Minden egyes modalitás-aspektusban megvan ez a korreláció a modalitás törvények és eme törvényeknek alárendelt tények megfelelő modalitás funkciói között. A fizikai, biotikus, érzelő, gazdasági, jogi stb. tények különböző modalitás értelmében vonatkozásában. A modalitás törvények prelogikus aspektusaiban a "természeti" szabályok /"natural rule" /jellegével bírnak, míg a logikai és posztlogikai aspektusokban azok norma jellegűek. Ebben a keretben a döntő tény-érték /fact-value/ problémát új módon lehet megközelíteni: a normatív aspektusokon belül a "tények" feltételezik az axiológiai minőségeket, mint amelyek konstitutívok modalitás jelentésük számára ezeken az aspektusokon belül.

Zylstra felteszi a kérdést: mit ad az empirikus realitás modalitás aspektusainak ez a pluralista nézőpontja a minőségi pluralista szociológia számára? Mindenekelőtt, az aktuális társadalmi szférák, mint az állam vagy a család, nem önmaguk modalitás aspektusok, hanem konkrétan létező olyan entitások, amelyek elvileg valamennyien funkcionálnak, anélkül, hogy redukálnának lennének modalitás funkciójuk totális összegére. A kozmonomikus eszme filozófiája úgy birkozik meg a társadalmi human viszonyok megfelelő struktúráival, hogy egy szelesebb filozófiai probléma kontextusába helyezi őket, azaz az individualis entitások, mint a dolgok, az időben empirikus világ teljes sorain belül /within the entire range of the temporal empirical world/.

Az első probléma, amelyet Dooyeweerd igyekszik megvilágítani ez a modalitás struktúrák és az "individualitások" közötti viszony. Ezt a tényt az individualitás-struktúrák és azok belső byonyolult kölcsönös helyettesítésének elmélete terminusaiban fogalmazza meg. Bizonyos leegyszerűsítésekkel ezt úgy lehetne kifejezni, hogy a modalitás struktúrák képezik az alapját az individualitás struktúráknak. Ez nem azt jelenti, hogy a modalitás aspektusok egy identikus vagy egyenlő fontos-ságu funkciót töltenek be az empirikus realitás individualitás struktúrájában. Ha ez volna a helyzet, akkor ez utóbbiaknak nem volna semmi-

féle atipikus vonása, mivel a különböző aspektusok modalitás struktúrái önmagukban általános transzcendentális jellegűek. Ellenkezőleg az individualitás struktúrák által az általános modalitás struktúrák individualizálódnak, amiként differencialódnak a tipikus módnak megfelelően funkciójuk szerint. /The modal structures lie at the foundation of the individuality-structures. This does not mean that the modal aspects assume an identical or an equally important function in the individuality-structures of empirical reality. If that were the case the latter would lack any typical trait since the modal structures of the different aspects are in themselves of a general a-typical transcendental character. To the contrary with in the individuality structures the general modal structures are individualized as well as differentiated with respect to their function in a typical manner"/. Egy példa a jog területéről megvilágíthatja ezt a helyzetet. A jogi modalitás egy általános transzcendentális jelleget képvisel, viszont feltételezi az individualitás típusait az emberi társadalom különböző tipikus szféráiban. Ezért beszélhetünk állami alkotmány-jogról, polgári jogról, nemzetközi jogról, egyház-jogról, iparjogról stb. A jogi modalitás általános fogalma nem tartalmazza e tipikus vonásokat, hanem csak az általános értelemben vett jogi aspektusok modalitás struktúrájának pontos tekintetbe vételén kell alapulnia. A "modalitás elemzésen" kívül így a jogteoretikusoknak kutatnia kell annak a tipikus jellegét, amelyet a különböző szociális szférákon belül a törvények mutatnak. És ezt tulajdonképpen csak úgy lehet megtenni, ha számításba vesszük ezen szférák individualitás struktúráit. /"A general traits concept of the juridical modality should not contain any of these typical traits but should only be based on an accurate account of the modal structure of the juridical aspects in its general sense. Besides "modal analyses", therefore, the legal theorist must scrutinize the typical character which laws displays within the various social spheres. And this he can only do properly when he takes account of the individuality structures of these spheres", 211/

**A MEGISMERÉS** Hogyan tudjuk azonosítani a különböző empirikus entitások **MÓDSZERE** individualitás struktúráit? E struktúrák elemzését Dooyeweerd annak a ténynek a felmutatásával kezdi, hogy ez utóbbiakon belül a modalitás aspektusok, bár megtartják általános rendjüket, tipikus módon úgy csoportosulnak, hogy egy aspektus kiemelkedik, vagyis az individualitás egész ebben leli központi funkcióját. Az egyéb aspektusoknak eme tipikus csoportosulása egy középponti köré, feltárja valamely individuális entitásnak belső struktúrája első jellemvonását. A központi funkció magában rejt egy tipikus vezető szerepet az egész

belső strukturában és megmutatja azt a tipikus irányt, amelyben az egyéb modalitás funkciók ki kell fejlesszék jelentésüket. Az individualitás struktúra belső rendeltetése bennfoglaltatik eme központi és vezető funkcióban és megadja az individuális strukturális egésznek a maga sajátos vagy tipikus minőségét. Ezt tehát úgy tekinthetjük mint egy individualitás struktúrájának a minősítő funkcióját.

Ezt is példával világítja meg. Egy növényt világosan minősít organikus élet funkciója, mint belső rendeltetésének /destination/ funkciója. Em e minősítő funkció szabályozó vezérlése mellett feltárulnak a pre-biotikus funkciók sajátos módon, azok jelentősége az organizmus belső struktúrája keretében. Bár ezek a funkciók - a mennyiségi, a térbeli a kinematikus és fizikai - megtartják saját modalitás jellegüket, mint-hogy azok modalitás magjukat nem lehet a biotikus aspektusra redukálni, azok mégis egy tipikus biotikai minősítést nyernek a növény életének keretében. Például a bio-fizikai és bio-kémiai folyamatok, amelyek az élő organizmuson belül lezajlanak biotikusan kvalifikálódnak. Ugyanez elmondható a tipikus bio-numerikus és a bio-térbeli viszonyok tekintetében is, amelyek összekapcsolódnak ezekkel a folyamatokkal.

Megjegyzendő azonban, hogy a modalitás aspektus meghatározása, amelyen belül egy individuális egész rendelkezik a maga tipikus minősítő funkciójával, mindez csak első lépés annak individualitás struktúrája elméleti elemzésében. A további elemzés az individualitás típusok lefelé haladó sorának /descending series/ a kutatására kell irányuljon, amelyet az individualitás struktúráján belül a minősítő funkció feltételes vagyis minden egyes individualitás struktúra számára kimutatni a lezálló rendet a magasabb és alacsonyabb strukturális típusokat, amelyben az fokozatosan és egyre inkább individualizálódik. Dooyeweerd utal a legátfogóbb típusra mint az individualitás struktúra radikális típusára; ez felőleli magában valamennyi entitást, amelyeknek belső struktúrája ugyanazon modalitás aspektussal minősíthető. Ezen az alapon a pre-logikai minősítésnek három radikális típusát rögzíti: a nemorganikus természet birodalmát, a növények birodalmát és az állatok birodalmát. Ezeiken a radikális típusu birodalmakon belül széles változatait tárja fel: először a szubtipusokét és végül az elementáris típusokat, amelyek csak individualis entitásokat foglalnak magukba. Például, az emlősök egy elsődleges szubtypust alkotnak az állatok radikális típusán belül; viszont ezen széleskörű szubtypus során vagy rendjén belül megkülönböztethetünk szűkebb szubtipusokat, amíg el nem érkezzünk az emlősök sajátos elemi fajainak példányaihoz /species/.

Egy kiegészítő distinkció alkalmazható valamennyi individualitás struktúrára, mégpedig a genotípus és a varibilitás-típus. Az előbbi egy individuális egész állandó belső természetét érinti. Ez utóbbi nem az

individuális entitas belső természetéből származik, hanem annak egy más természetű entitással való egybefonódásából.

**TÁRSADALMI** Mindezeket szem előtt tartva térhetünk rá Dooyeweerd társadalomfelfogására /social thought/. Az első kérdés, amellyel szembeálítjuk magunkat a következő: ha elfogadjuk a pr-logikai kvalifikáció szokásos és említett három különböző birodalmát, akkor korrekt lesz-e az ember radikális típusáról beszélni, és a továbbiakban egy olyan birodalomról, amely - mint szubtipusokat - magában foglalja az ember társadalmi szféráit? Az előzetes argumentáció szerint egy ilyen kérdést csak akkor válaszolhatunk meg pozitívan, ha fel tudunk mutatni egy partikuláris modalitást, amely egyértelműen és egyedülállóan /uniquelly/ minősíti az emberi létezést. A kozmonomikus eszme filozófiája azt tartja, hogy nem ez az eset forog fenn. Ugy érvel, hogy az emberi létezés, bár az valamennyi modalításban funkcionál, de ezek közül egyik által sem kvalifikálódik, mert az meghaladja /transcends/ a modalitás diversitást a maga vallási középpontuságával, a maga pregnánsan bibliai nyelvezetével, a maga utalásával a "szív"-re, ahonnan életének dolgai eredestethetők /is called the "heart" out of which are the issues of life/. Az emberi létezésnek ez az individuális vallási központja az emberi személyiség /human selfhood/ a maga elsődlegesen vallási viszonyával a maga isteni teremtettségéhez, amely ugyan elváltozott az emberi bűnbeeséssel, de amely aztán restaurálódott a Jezus Krisztussal való kapcsolatban, mint az emberiség új spirituális gyökerével. /"This individual religious center of human existence is the human selfhood in its primary religious relation to its divine creator which has been perverted by man's fall into sin, but which is restored in the communion with Jesus Christ, as the new spiritual root of mankind", 212/. Zylstra itt nem elégszik meg saját összefoglalásával, hanem idézi Dooyeweerd szavait, ahogy az megfogalmazza az emberi személyiség vallási központja és az emberi tapasztalat aspektusai közötti viszonyt: "Tapasztalatunknak mindezek az aspektusai és az idő rendjében való létezési természetesen viszonylik tudatosságunk központi egységéhez, amelyet Én-ünknek, ego-nak nevezünk, Én tapasztalok, és Én létezem, és ez az Én túlhaladja azokat az aspektusokat, amelyeket az emberi élet mutat az időbeni rend keretében. Az ego-t az időbeni tapasztalatunk semmiféle aspektusa nem determinálja, minthogy ez maga mindasoknak a központi vonatkozásai pontja. Ha az embernél hiányozna ez a központi Én, akkor nem lenne semmiféle tapasztalata sem." /H. Dooyeweerd "In the Twilight of Western Thought", 1960, p. 180/

Dooyeweerd hangsúlyozza, hogy ez a központi emberi személyiség nem tekinthető metafizikai szubsztanciának. Mint az emberi létezés és

tapasztalat individuális koncentrációs pontja önmagában semmi, azaz eltekintve attól a hármass viszonytól, amely a teremtés rendje szerint, meghatározza annak értelmét és jelentését. Ezek pedig a következők. Először: Az emberi személyiség viszonya Isteni Eredetéhez, akinek a képére teremtetve és akinek a szeretet szolgálatára kell koncentrálnia valamennyi időbeli funkcióját a szeretet központi parancsa szerint. Másodszor: a központi közösségi viszony embertársai ego-jához, mint amely az Isten képéhez hasonlatos, akit ezért éppen úgy kell szeretnie, mint önmagát, a központi parancsnak megfelelően. Harmadszor: az emberi Ego, mint központi individuális vonatkozási pont, viszonyban van az időbeni létező világhoz, amelyben egész időbeni és testi létezésével bennefoglaltatik, és amelyet egyedül személyisége vallási központjában halad túl /transcends/. Minthogy az első viszony átfogja a másodikat és a harmadikat, Dooyeweerd úgy tárgyalja az emberi ego-t, mint az emberi létezés vallási központját s mivel itt székel az Isten képe, megvan benne a veleszületett vallási impulzus, hogy magát az Abszolútumhoz irányítsa. A bűn állapotában ez az impulzus mintegy hitehagyott irányzatu /an apostate direction/ s abszolutizálja azt, ami csak relativ s ez olyan eredményhez vezet, hogy az ember ilyen állapotában elveszti mind az Isten reális ismeretét, mind pedig az igazi önismeretét, minthogy ez utóbbi az előzőtől függ.

Minthogy az ember eme időbeni létezésében nem tipikusan módosított valamely sajátos modalitás funkció által, elméletileg jogosulatlan "emberiség"-ről beszélni, mint valami ontológiai birodalomról azon módon, ahogyan beszélhetünk az inorganikus anyag birodalmáról, vagy a növényekéről és az állatokéről stb-. Létezése vallási centrumában az ember túllép /transcends/ valamennyi modalitás és individualitás struktúráját.

#### TÁRSADALMI MONIZMUS

#### ÉS PLURALIZMUS

Ebből a koncepcióból alapvető következmények folynak az időbeni társadalmi szférák szemléletére vonatkozóan. Bibliai kiindulópontjánál fogva a kozmonomikus eszme filozófiája radikálisan elveti a szociológiai "monizmust". Dooyeweerd ezt így fogalmazza meg: "A keresztyén transzcendencia kiindulópontjából az individualitás valamennyi időbeni szociális struktúrája radikális egységét és jelentés-totalitását csak az emberiség teremtésében, a bűnbeesésben és a Jézus Krisztus általi megváltásában rejlő központi vallási közösségében lehet megelélni. A kiindulópont elvileg kizár minden universalista szociológiai nézőpontot, amely a társadalmi viszonyok egységét és mindent átfogó totalitását az emberiség időbeni közösségében keresi. Sem a nemzet, sem az egyház a maga időbeni intézmény értelmében, sem az állam, sem bármilyen típusú nemzetközi unió, nem lehet az emberi társadalmi élet totalitását egészében átfogó,

mivel az emberiség a maga spirituális gyökerével túlnő a társadalmi struktúra diverzitását jelentő időbeli rendjén.

Ez az a szilárd kiindulópont, amelyből a keresztyénség isteni Ura /Master/ spirituális erejével áttörte a Római birodalom pogány totalitárius szemléletét és megtisztította az utat a társadalmi világ-szemlélet igazi és üdvösítő forradalmához. Ennek a keresztyén forradalomnak a radikális jelentését csak összehasonlítja, ha azonosítja a sztoicista eszmével az emberiségről, mint mindent magában foglaló jelleggel bíró időbeli közösségről. /Dooyeweerd "A New Critique", III. p. 169/

Zylstra hozzátesszi, hogy az itt szereplő "központi vallási közösség" fogalmát célszerű egybevetni R.M. MacIver felfogásával a "közösségről", mint a társadalmi viszonyok matrixáról, amely a végső egység alapja a társadalomban, s amibe belevisszük egész magunkat /our whole selves/, amíg egy szociális egységbe lépve ezt csak önmagunk egy részével tesszük. MacIver kitűnően bemutatja a társadalmi viszonyokat /amelyből az állam egy/, nézete szerint azok az embernek egy-egy aspektusát fejezik ki. Zylstra úgy tartja azonban, hogy a MacIver-féle "közösség" mint egy időbeli szociális egész, amelynek valamennyi társadalmi egység, különböző kifejezésformáját jelentik, tulajdonképpen nem létezik.

Zylstra szerint ez ismét csak a társadalmi egész univerzalisztikus abszolutizációja, amely ugymond átfog minden "asszociációt". Nem a "közösség", hanem a Teremtő "a társadalom láthatatlan építő mestere." /R.M. MacIver "The Modern State", 1926, p. 490: általában 467-493/

Igy hát szembe kell néznünk a társadalmi pluralizmus végső alapjával, amelyet a kozmonomikus eszme filozófiája nyújt. Ugy érvel, hogy a társadalmi individualitások strukturálnak ninos egy "monista" radikális típusa, amely átfogná az időbeli emberi társadalom különböző szféráit, mint annak részeit. Ellentétben az állatvilággal, az emberi társadalmi szférák, sajátosképpen pedig egy olyan társadalomban, amely a fejlődés magas fokát érte el, a radikális típusoknak egy nagy változatosságát találhatjuk. Pontosan éppen ez a változatosság alkotja a tárgyát egy minőségi társadalmi pluralizmus tipológiájának. Ez figyelmét a "belső struktúra elv" invariánsaira összpontosítja, amely meghatározza a megfelelő szociális szférák egyedülvalóságát és egyszerűségét /uniqueness/.

A növények és az állatok életével összehasonlítva, hogy a fontos individualitás strukturák belső elvei konstitúálják a tipikus strukturális törvényeket", amelyek az individualis entitások tényleges létezését feltételezik /condition/, már t.i. ami azok belső természetét illetően - valami hasonló megy végbe az emberi társadalomban, mégis azzal a különbséggel, hogy a társadalmi szférák radikális típusai nor-

mativ jellegűek. Ez magában foglalja azt, hogy az individualitás struktúrák, amelyeket tartalmaznak ezek a radikális típusok, amennyiben a szociális szférák invariábilis belső természetéről van szó, normatív strukturális elvek /This implies that the individuality structures comprised of these radical types, in so far as they concern the invariability of the inner nature of social spheres, are normative structural principles, 214/ E strukturális elvek tényleges emberi formát és megvalósulást jelentő folyamatot követelnek meg, amelyek megfelelnek az adott sajátos társadalom kulturális színvonalnak. Ez a folyamat létrehoz változó szociális formákat, amelyek különböző kulturális tevékenységeket jelentenek és azok történelmi fejlődésének bizonyos színvonalát. E formáknak két fajtáját különböztethetjük meg. Először, a genetikusan szociális formákat azon módokat illetően, amelyek formájában létrejönnek a megfelelő szociális formák. Másodszor, az egzisztenciális szociális formákat azon különböző módoknak megfelelően, ahogyan a megfelelő szociális szférák aktuálisan léteznek.

ZYLSTRA Eddig felhasználtunk olyan általános fogalmakat, mint LASKI-KRITIKÁJA társadalmi viszonyok vagy szociális szférák, az emberi társadalom azon különféle komponenseire, amelyekről megállapítottuk redukálhatatlan belső természetüket és strukturális elveiket. Ez az általános terminológia, írja Zylstra, maradvány Laskitól, amelyeket ő inkább az "asszociációk" vagy az "érdek-csoportok" terminusokkal fejezett ki. Zylstra rövid fejtegetése az "individualitás struktúráról", ugymond, azt a benyomást keltheti, hogy az elsődlegesen szociológiai klasszifikáció érdekében, elegendő azon szociális szférák belső strukturális elveit azonosítani, oly módon, hogy ez utóbbi általános terminusokat aztán minden további distinkció nélkül használhassuk. A gondos elemzés azonban feltárja, hogy ez megengedhetetlen, mivel a társadalmi viszonyok általános különbségeket mutatnak, amelyek sajátos individualitás struktúrájuk alapján rejlenek. Éppen ezért, mielőtt továbbmennénk Dooyeweerdnek a társadalmi individualitás struktúrák elemzését illető módszerhez, rá kell irányítanunk a figyelmet egy sor elsődleges distinkcióra, amelyeket társadalomfilozófiájában felhasznált, hogy képesek legyünk a társadalmi viszonyok fundamentális kategóriái horizontális klasszifikációjára, amelyek átmetszik azok vertikális tipológiáját a maguk belső strukturális elveiknek megfelelően.

E distinkciók közül legalapvetőbbek, amelyeket a közösségek /communities/ és a közösség-közi /intercommunal/ vagy individuum-közi /interindividual/ viszonyok között húz meg. Dooyeweerd definíciója ezekről: "Közösségen bármely többé vagy kevésbé tartós társadalmi

viszonyt értem, amely tagjainak egy szociális egységsbevaló teljes-  
egész csatlakozása vagy kapcsolódása jelleggel birnak, függetlenül  
a közösségi kapcsolat intenzitási fokától"/"By 'community' I under-  
stand any more or less durable social relationship which has the cha-  
racter of a whole joining its members into a social unity, irrespective  
of the degree of intensivity of the communal bound."/.

Individuum-közi vagy közösség-közi viszonyon pedig azt érti,  
amelyben az individuális személyek vagy közösségek funkció szerint  
koordináltak, anélkül, hogy egy összetartó egészbe egyesüljenek. Ezek  
a viszonyok a kölcsönös neutralitás, a közeledés, a szabad kooperáció  
vagy antagonizmus, illetve a verseny vagy rivalizálás jellegét ölthe-  
tik. /"By inter-individual or inter-communal relationships I mean such  
in which individual persons or communities of function in coordination  
without being united into a solidary whole. Such relationship may show  
the character of mutual neutrality, of approachment, free corporation  
or antagonism, competition or contest."/III.p.177/

Egy másik szociális kategória a társadalmi viszonyok mindkét  
kategóriája esetében a kulturális fejlődés színvonalát érinti: itt az  
alapvető distinkció a differenciatlan és differenciált /szétválaszt-  
ott/ kötelekek közötti tendencia. Az emberi társadalom történeti fejlő-  
desének folyamata a társadalmi szféráknak egy növekvő differencialis-  
dása és integrációja, meghozza azzal az eredménnyel, hogy a szférák  
kezdetben differenciatlan és szert viszonyait keresztül törnek.

A közösségi viszonyok vonatkozásában Dooyeweerd meg két ki-  
egeszítő distinkciót tesz. Először: a természetes /natural/ és szerve-  
zett közösségek közötti különbséget. Az előző, pl. a család a maga ter-  
mészeti jelentésében, a tagok közötti organikus életviszonyokon nyug-  
szik. Ezeknek nincs szükségük szervezett megalapozásra és minden kor-  
ban realizálhatóak az emberi történelem során, bár változatos szoci-  
ális formában. Az utóbbi azonban már feltételez egy kulturális-  
hatalmi szervezetet az emberi történelemben. Egy szervezett és diffe-  
renciált közösség, mint az állam vagy az egyház, ennek megfelelően  
összekapcsolódik realizálódásának bizonyos történelmi feltételeivel.

A második esetben a közösségi viszonyok feloszthatók intézme-  
nyekre és nemintézményekre. Ez a distinkció atfedi a természetes  
és szervezett közösségek közötti megkülönböztetést. Az előzőt rovi-  
den írja le a következőképpen: " 'Intézményi közösségek' értem mind  
a természetes, mind a szervezett közösségeket, amelyek belső természe-  
tük által hivatottak átfogni tagjaikat egy megfelelő intenzitással,  
folytonossággal vagy legalábbis életük egy jelentős részét, és ily-  
 módon függetlenek azok akarataától"/"By 'institutional communities'

I understand both natural and organized communities, which by their inner nature are destined to encompass their members to an intensive degree, continuously or at least for an considerable part of their life, and such in a way independent of their will", III. p. 187/ E típusú példái a természeti családok, az állam és az egyház, valamint ugyancsak sok differenciálatlan szervezett közösség, mint a rokonság /sibs/, a céh stb. A tagok szubjektív célja nem konstitutív az intézményi típusok genetikai formáinak. Egy individuum rendszeren tagja egy családnak és egy államnak születésénél fogva, egy intézményi egyház megkeresztelt tagjaival rendelkezik, akik aztán konfirmálnak.

A nemintézményi közösségek kategóriája sokkal szelesebb, különösen egy differenciált társadalomban. Ezek valóban "szabad asszociációk" /voluntary/, mivel a csatlakozás és kilépés szabadságának az elvén alapulnak. Sok esetben, amint ez világos a korai szakaszszervezeti mozgalom történetéből, a szabad asszociációk a szabad individuum-közi vagy közösség-közi viszonyokból keletkeznek. A jelenkori társadalomban a szabad asszociációk nagy változatossága bizonyítja azt a tényt, hogy a szabad szubjektív céljai valóban lényeges konstitutív szerepet játszanak mind a genetikai formákban, mind az ezt követő létezésük során.

A társadalmi kategóriák ilyen vázlat leírva, Zylstra bizonyos kiegészítést fűz Dooyeweerd elméletéhez, meghozza a különböző társadalmi szférák egymásbafonódása kapcsán. Ugy veli, hogy meg kell szabadítani ezt a felfogást attól a helytelen benyomástól, mintha a kozmonomikus eszme filozófiája a maga valóban pluralista érdeklődése folytán már úgy tekint a különböző szociális szférákra, mint egymástól elszigetelt egységekre /as isolated units/. Ha ez volna a helyzet, akkor a társadalmi adatoknak bizonyos óriási tömegével nem tudna megbirkózni. A modern társadalmi élet megfigyelője számára elkerülhetetlen, hogy szembe ne találja magát a társadalmi szférák olyan lényegében különböző belső természetű rendelkező példáival, mint az állam, az ekleziás testületek, ipari egységek, oktatási és tudományos intézmények, illetve a közöttük meglévő bámulatatosan komplex belső-kapcsolatokkal /inter-connection/. Az egyik első akadály, amelyet a pluralista társadalmi koncepció le kell küzdjön éppen eme komplexitás adekvát számbavétele, meghozzá anélkül, hogy segítségül hívna az univerzalisztikus szociológiát. Más szavakkal: a kérdés az, hogy a különböző társadalmi szférák valóban meg tudják-e tartani belső és lényegi identitásukat a modern társadalom egymásbafonódó folyamatai körülményei között? Itt a pluralista szociológia szembekerül azzal a dologgal, írja Zylstra, amelyet gondolati fejlődése korai szakaszában Laski igyekezett megoldani a "monizmus"-sal való vitájában: hogyan lehet a sokféle szociális viszonyt adekvátan számításba venni anélkül, hogy

egy nagyobb környező egésznek a részeként interpretálnánk? /"how can the multiple sociale relationships be adequately accounted for without considering them as parts of a more encompassing whole?", 216/

Egy beható vizsgálat fel fogja tártani, hogy a társadalmi formák, amelyekben a szociális szférák belső strukturális elvei ténylegesen konkrét formát öltenek az emberi társadalomban, a különböző belső természetűvel rendelkező szociális szférák közötti számos egybefonódásnak megvannak a csatlakozási vagy modalitási pontjai. A polgári házasság ceremóniája egy genetikusan szociális forma, amelyben a házassági köteléket létrehozzák. Ez a ceremónia egy kapcsolatot létesít /link/ a házassági közösség és az állam között. Itt két lényegileg különböző társadalmi viszony közötti egybefonódásnak a példájával van dolgunk, amely érintetlenül hagyja azok megfelelő belső természetét. Arra Dooyeweerd megalkot egy terminust: "enkaptikus/alkalmi/ egybefonódás" /"enkaptic interlacement"/ - hogy így leírja pontosan ezt a folyamatot. Kihangsúlyozza, hogy a heterogén szociális szférák közötti "enkapszis" viszony élesen különbözik az egésznek a részeihez való viszonyától. Ez utóbbi megtalálható pl. az állam és a körzetek /provinces/ viszonyában. Márpedig az egész-rész viszony nem fogja át a különböző belső természetűvel rendelkező szociális szférák közötti viszonyt. Vagyis amennyiben egy szociális kötelék az individualitás különböző strukturált matattja és összekapcsolódik "enkaptikail" /alkalmilag/ egy különböző természetű másik társadalmi köteléken belül, akkor az előbbi egy enkaptikus funkciót nyer az utóbbin belül, amely nem tartozik annak belső szférájához. Viszont a saját belső szféráján belül - amely determinált a maga sajátos strukturális elve által - a szociális kötelék "szuverenitás szférával" rendelkezik és megtartja a maga lényegi tipikus jellegét. Röviden: egy polgári ceremónia enkaptikusan összekapcsolja a házasságot az állammal, anélkül, hogy azt állami intézménnyé tenné. Hasonló következtetésre jutunk más egybefonódás /interlacement/ vizsgálatokor is. Egy egyetem, egy politikai párt, egy ipar, egy szakszervezet, többé vagy kevésbé kapcsolódhat az államhoz. Amennyiben azonban azok ténylegesen kifejezik a maguk normatív belső strukturális elvüket, úgy mégis megtartják autentikus létezésüket, amely ugyanis nem eredeztethető az államtól és amelyet nem jellemeznek tipikus politikai folyamatok.

A SZFÉRÁK  
INVARIÁBILIS  
TERMÉSZETÉRŐL  
Megadva Dooyeweerd elméletének a szociális szférák individualitás strukturálisra vonatkozó részének a vázlatát, Zylstra továbbhalad az elemző módszer vizsgálatában, hogy tisztázza a társadalmi szférák invariábilis természetének kérdését. Az individualitás típus kutatása, amely előfeltételezi egy társadalmi szféra modalitás funkciójának a minősítését, a maga belső és invariábilis strukturális elvével arról tanuskodik, hogy ez

utóbbit egyedül ezzel a funkcióval nem lehet definiálni. Egy szociális kötelék belső természetét csak úgy lehet megragadni, ha feltárják annak belső strukturális elve minősítő és megalapozó funkcióját /"The inner nature of a social bound is grasped after one has discovered both the qualifying and the foundational function of its internal structural principle", 217/ Zylstra ezt ismét a természeti család példájával világítja meg, azt szűkebb értelmezésben véve, mint amely aztán bizonyos dolgokat magába foglal. Annak normatív belső strukturális elvének megfelelően, a család minősítő és tipikusan vezető funkciója nyilvánvalóan a morális aspektusban redhető fel. A szülők és a gyermekek közötti szeretet köteléke a morális szeretetnek egy sajátos típusa, amelyet nem lehet más tipikus morális szeretet viszonyra /mint amilyen pl. a férj és a feleség közötti szeretet, a szomszédok közötti szeretet, valamely ország hazafias szeretete, vagy a tanítvány odaadása a tanárához stb./ redukálni vagy visszavezetni. Amennyiben a szülők és a gyermekek közötti tipikus viszony elsősorban egy genetikusan jellegű, úgy világos kell legyen, hogy a családban a normatív szeretet kötelék "tipikussága" nem lehet egy originális és egy-gyökerű morális természet, illetve hogy ez a genetikusan viszony meg kell hogy jelje a maga originális "individualitás típusát" egy másik modalitás aspektusban. És ez valóban így is van: a résztvevők biotikus vérokonsági megalapozottságában. Más szavakkal: a biotikus aspektus a természeti család belső strukturális elvében egy megalapozó/Foundational/ szerepet játszik. Ez a tipológiai megközelítés általános értékké válik a differenciált társadalmi viszonyok egész rangsorolása vonatkozásában. A minősítő funkciót és a megalapozó funkciót úgy tekinthetjük, mint két karakterisztikus modalitást, amelyek a maguk tipikus strukturális koherenciájuknál fogva determinálják a differenciált társadalmi szférák belső természetét.

ÁLLAM- Ennek a minőségi társadalmi plur. lizmusnak az alapján Dooye-  
ELMÉLET weerd kidolgozott egy normatív politikai elméletet. Ervelésében a politikai filozófia legfontosabb problémája az állam belső strukturális elvének az adekvát szembavétele. Már a harmincas években felfigyelt kora politikai elméletének válságára, amely abból származott, hogy hiányzott az állam belső strukturális elvének a felfogása. Erről írt "De crisis in the humanistische Staatsleer", 1931. Ez elvezetett az állam olyan koncepciójához, mint amely egy kényszerítő valóságos hatalmi szervezet, valamint egy tisztán normatív jogi állam-koncepcióhoz. Kelsen "tisztá jogi elmélete"-ben ez a krízis az állam-fogalom tényleges eliminálását eredményezte, mintegy jogi normák logikai rendszerére redukálva azt, egy bizonyos alapszabvány

levezetve egységét és érvényességét, értékét /validity/. Dooyeweerd számos publikációjában egy alternatív elméletet dolgozott ki /"A New Critique", III.p.379-508; "Die Philosophie der Gesetzsidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie", II. in ARSP, op.cit.1967. LIII/4.pp.465-513; "The Christian Idea of the State", 1968. Cf. E.L.H. Taylor op.cit. pp.402 ff./

Az állam individualitás strukturáját kulturális-történelmi aspektusban alapozta meg, amelynek modalitás jelentés-magját Dooyeweerd úgy írta le, mint formatív hatalmat vagy még pontosabban, mint a formáció ellenőrzési útját egy szabad tervezet alapján /as the controlling way of formation after a free project, 218/. Vezérlő vagy minősítő funkciója a jogi aspektusban lelhető meg. Így az állam redukálhatatlan belső természetét annak tipikus kulturális-történelmi hatalmi funkciója és annak tipikus jogi funkciója közötti strukturális koherencia jellemzi. Számításba véve az individualitás típusokat, amelyeket ez a két jellegzetes funkció feltételez a maga belső strukturális elvében, az államot úgy lehet definiálni, mint a kormányzás és a szubjektumok szervezett és intézményi általános jogi közösségét, amely egy területileg elhatárolt kultur-érában a kard hatalmának egy monopolisztikus szervezete megnátározott kulturális-történelmi alapon /"... an organized and institutional public legal community of government and subjects on the cultural-historical basis of a monopolistic organization of the sword power over a territorially delimited cultural area", 218/. Ennek a definíciónak az első része a minősítő és vezérlő /leading/ funkcióra vonatkozik; a második része viszont a politikai test megalapozó funkciójára.

Zylstra további kiegészítő megjegyzéseket nem adhat ebben az összefüggésben, mert a kozmonomikus eszme filozófiájának megalapítói és követői más összefüggésben bontották ki a minőségi társadalmi pluralizmust. Zylstra viszont hangot ad ama intenciójának, hogy ez egy olyan alternatív koncepció, amelyben elkerüljük Laski politikai elméletének gyöngeségeit.

KÖVETKEZTETÉSEK Zylstra néhány megjegyzésre szorítkozik az emberi társadalom eme minőségi pluralista felfogása következményeit illetően, t.i. a jogfilozófia és a jogszociológia vonatkozásában. Ez a koncepció ugyanis megvilágítja a társadalomban meglévő tipikus eredeti jogszférák pluralitását. Itt említi meg, hogy Santi Romano egy analógikus megközelítést dolgozott ki. Erről írja Julius Stone: "Romano felfogásában a vallás, az etika, a művészet vagy a nevelés, valamint az egyéb szekuláris emberi tevékenységek és eszmék világára hozhatnak intézményeket és jogi-törvényes rendszereket. Amit azok alkotnak, ez hozzarerhető az empirikus szemlélő számára. Minden egyes

lezett szempontból, viszont csak annyiban jogszerűek /legal/, amennyiben egyáltalán intézmények."

De térjünk vissza Zylstra kifejtésére a kozmogoniai eszme filozófiája minőségi pluralizmusának következményeire. Az elsőszámú kategoriális distinkcióival összhangban, amely a közösségi, illetve a közösség-közi vagy személyiség-közi viszonyokat érintette, itt egy analogikus distinkcióra nyílik lehetőség a jogi szféra fő kategoriái között. Az első ilyen a belső közösségi jog és a személyiség-közi vagy közösség-közi jog között áll fenn.. Az állam belső közösségi joga közjog /public law/, amely minden egyes jogi szubjektumra alkalmazható az államelméleten belül, amelyre t.i. annak kényszerítő eljárásai és előírásai /compulsory prescription/ irányulnak. Míg a közösségi viszonyok korrelatívok a személyiség-közi és a közösség-közi viszonyokkal, az állami közjognak a polgárjog szférájában megvan a korrelatívja a magánjogban /as a private common law/. Ez kifejezi valamennyi szubjektum polgári /civil/ jogi /legal/ egyenlőségének és szabadságának lényegi elveit. Az államnak ez a két fundamentális jogszférája jogi minősítést nyer /juridically qualified/.

Nem ez a helyzet más társadalmi viszonyok belső jogi szféráival, mivel ezek metajogi minősítésűek, azaz metajogilag minősített társadalmi individualitás struktúrák által határozódnak meg. Ezért beszélhetünk belső ipari jogról /internal industrial law/, belső egyházi jogról stb. Az állami közjoggal ellentétben a nempolitikai közösségek belső jogi szféráit egy magán közösségi jog szabályozza /are regulated by a private communal law/, egy jus specificum, amely csak ezen közösségek tagjaira vonatkozik. Ez a közösségi jus specificum átváltozhat a maga korrelatívjává, egy specifikus személyiség-közi, illetve közösség-közi joggá. Eme metajogilag minősített jogi szférák sok vonatkozásban enklavikusan egymásba szövdnek mind a polgári magánjoggal, mind a közjoggal.

A magánjog nem közjog még akkor sem, ha az állam közjogi szervezetét feltételezi /presupposes/, mivel az közjogi genetikus formákból eredeztethető /az állambíróságok döntései, törvényalkotások formájában/. Belső természetük határain belül az inkább a közösség-közi és személyiség-közi viszonyokat irányítja /it governs the inter-communal and inter-personal relations/. Azt nem ómagá, valamiféle közösségi individualitás struktúra determinálja, még akkor sem, ha az a magán közösségi viszonyokat kapcsolja a magánjogi előírásokhoz /not even when it binds private communal relationships to civil legal prescriptions/. Hiányzik az a bizonyos metajogi minősítés. Éppen ezért ült magán jus commune jellegű a metajogilag minősített jogi szférákkal, amelyek a

maguk specifikus kvalifikációja miatt csak jus specificum-ot hozhatnak létre. A polgárjog, mint magán közösségi jog /civil law as a private common law/ a maga belső természete határain belül rendelkezik integrációs funkcióval a sajátos, metajogilag minősített magán jog különböző szférái vonatkozásában. Viszont nem helyettesítheti olyan specifikus jogformák belső integrációját, mint pl. a szerződések, szokáson alapuló feltételek stb. eszközével dolgozó személyiség-közi, illetve közösség-közi, kereskedelmi és ipari jog integrációs szerepét. Csak ez utóbbi valósíthatja meg az enklavikus funkciót a polgárjog szféráján belül úgy, mint egy integráló jus specificum ezt megteszi polgárjogi következményekkel ama feltétel mellett, hogy nem kerül elmentésre a kényszerítő polgárjogi vagy közjogi előírásokkal. /"A New Critique", III, p.438-450; "Publiek en privaarecht", 1963, pp.40-60./

Igy tehát az állam különböző adminisztratív funkcióinak belső szférájában kell megmaradnia a jogállam /Rechtsstaat/ esetében. Ez azt jelenti, hogy a "közjó" kritériuma, amelyre oly gyakran hivatkoztak a politikai cselekvés és reflexió története során, egy belső korlátozást igényel /limitation/ a közjogi elvek terminusaiban. Ilyen lehatárolás nélkül az állam egy abszolutisztikus intézménnyé válik. "Az állam belső politikai aktivitását a közösség társadalmi igazságosságának az eszméje /idea of public social justice/ kell vezesse mindig. Ez megköveteli valamennyi fellépő érdek harmonizálását az ország területén belül, amennyiben azok enklavikusan összefonódnak a politikai test mint egész követelményeivel. Ez a harmonizáló folyamat valamennyi érdek mérlegelésében kell álljon az egymással szemben állók viszonylatában mintegy jutalmazva és büntetve azokat /in a retributive sense/, méghozzá a különböző társadalmi /societal/ viszonyok szférái szuverenitásának elfogadása alapján." /"A New Critique", III, p.446/. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy az állam belső aktivitása a tisztán jogi ügyekben korlátozódik. Ez a John Locke megalapította klasszikus liberalizmus politikai koncepciójának volt a tévedése, amely a szabad individuumok közötti társadalmi szerződés eszközével megalkotandó politikai test természetjogi koncepciójában, leszűkítette az állami belső "törekvéseket" /purpose/ az individuumok veleszületett természetjogának a védelmére és szabályozására. Ezzel a koncepcióval szemben mindezt úgy kell felfogni, hogy azok a törekvések, amelyeket az állam realizálni igyekszik, variábilis jellegűek és egy konkrét társadalom fejlődési színvonalától függenek. Viszont még azugynevezett nemjogi feladatok megoldásakor is az államot köti annak belső strukturális elve. Ez megköveteli, hogy az ilyen feladatok elvégzését intézve, az anyagi jogi elvek vezessék az államot. Végülis ebből a perspektívából szemlélve, világossá válik Zylstra szerint Laski egyenlőség eszméjének a

gyengéje, ahogyan mindent fejlődésének későbbi szakaszában értelmezte. Ezt az eszményt ő úgy védelmezte, mint amely a "közjó" tartalmát alkotja. Ugyanakkor nem tisztázta annak viszonyát az állam belső természetéhez. Nehéz is lett volna neki ezt megtenni, mert ő az empirikus valóság jogi aspektusát formalizálta. Ennek folytán az államjog elvesztette anyagi normatív jellegét; az bármilyen tartalom technikai apparátusává válhatott. Egyidejűleg ez azt jelenti, hogy ő úgy tekintett az állam hatalmára, mint valami tisztán neutrális jelenségre. Elválasztotta /he severed/ az állam individualitás strukturájának megalapozó és minősítő funkcióit. A "hatalom" többé már lényegében nem irányult a "jog"-ra.

Amikor Laski korai politikaellenes /anti-political/ attitűdjéből indult ki és elismerte az állam integráló szerepét a társadalmi egyenlőség eszményének terminusaiban, akkor már nem adhatta meg ez utóbbi jogi korlátosságát. Az egyenlőség kellett hogy megalapozza - az állam segítségével - az élet minden szféráját. Nem ismerte el azt, hogy az egyenlőség, ha az integráció hasznos tényezője kíván lenni a különböző szociális szférákban, magát is normalizálttá kell tennie ezen belső szférák megfelelő belső strukturái által. Ez megmagyarázza az állam és a társadalom kömel azonosságát valló felfogását későbbi éveiben kifejtett műveiben.

Egyetlen politikai eszmény - legyen az egyenlőség, szabadság, vagy a "közjó" - nem lehet biztos vezető az államügyek irányításában, ha csak ninosenek alávétve a politikai élet belső strukturális elvének, amely viszont a Teremtés isteni rendjén alapszik. Ilyen normák nélkül a politikai gondolkodás és cselekvés vagy az individuum vagy a közösség abszolutizálásának az irányában eltorsul. Laski pályáivének az elemzése a pluralizmustól a kollektivismushoz konkrétisál.-ja, illetve megjeleníti a jelenkori politikai gondolkodás uralkodó abszolutizálási tendenciáját. /"When Laski departed from his early anti-political attitude and acknowledged the integrating role of the state in terms of the ideal of social equality, he could not give the latter a juridical delimitation. Equality had to be established - by the State - in every area of life. He did not recognisethat equality, if it is to be a wholesome factor of integration in the various social spheres, must itself be normed by the respective inner structures of these spheres. This explains the near identity of the State and society especially in the thought of his later years. - No political ideal - whether that be equality, freedom or the public good - can be a safe guide in the directions of the affairs of State unless it is subjected to the inner structural principle of the body politic,

founded on the divine order of creation. Without this norm political reflections and actions tend to fall into the absolutization of either the individual or the community. The analysis of Laski's journey from pluralism to collectivism exemplifies the dominant absolutizing tendency of contemporary political thought" - Bernard Zylstra "FROM PLURALISM TO COLLECTIVISM - The Development of Harold Laski's Political Thought" - Assen, The Netherlands, 1968, p.220/

X

X

X